Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs

Bd.: Suppl. 3

1851

Drittes Supplement

zur

Kritik der Evangelien

und

Geschichte ihres Ursprungs.

Von

Bruno Bauer.

Kritik der paulinischen Briefe. II. Abtheilung.

Berlin, 1851.

Druck von J. Petsch in Berlin.

Kritik

der

paulinischen Briefe.

Von

B. Bauer.

Zweite Abtheilung:

Der Ursprung des ersten Korintherbriefs.

Berlin.
Verlag von Gustav Hempel.

1851.

Der Eingang.

C. 1, 1–9.

Wenn es wirklich Paulus wäre, der an seine Korinther schrieb, so würde er die Gemeinde, die er als sein Werk betrachten durfte, nicht mit einer Wendung angeredet haben, — („der in Korinth befindlichen*) Gemeinde Gottes") — die auf eine dem Verfasser des Briefs persönlich fremde und auf eine längst vollkommen etablirte und selbstständig bestehende Gemeinde hinweist. „Die in Korinth befindliche Gemeinde" hat als solche bereits seit langer Zeit bestanden, ist seit langem vollkommen constituirt und ist über die Zeit, in der sie aus einzelnen gewonnenen und gesammelten Gläubigen bestand, weit hinaus.

Hätte es Paulus wirklich und persönlich mit den Korinthern zu thun, so würde er seinen Brief nicht zugleich an „alle" Gläubigen, an die Gläubigen aller Orte richten — wäre der Verfasser des Briefs seiner Sache sicher gewesen, so würde er diese Adresse an alle Gemeinden außerhalb Korinths nicht so schwebend, unklar und unsicher gebildet haben, daß er mit der Formel: „an jeglichem Orte von ihnen und von uns"**) die

*) V. 2. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν κορίνθῳ.

**) ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν.

Korinther, neben denen er in diesem Augenblick eine neue Classe von Lesern aufstellen will, in eben diese neue und von ihnen unterschiedene Classe wieder einfügt — wieder einfügt, denn der Ausdruck: „von uns" — („an unserm Orte") — ist so umfassend, daß die Korinther von ihm nicht ausgeschlossen werden können.

Der Verfasser fällt also in den Widerspruch, daß er einen Brief, der es nur mit den Korinthern zu thun haben und nur von ihren Angelegenheiten handeln soll, zugleich an alle Gläubigen der Kirche richtet und mit der unglücklich gebildeten Formel, die die Gläubigen außerhalb Korinths in den Leserkreis hineinziehen soll, zugleich die Korinther in diese neue Classe von Lesern hineinwirrt.

Er wußte es nämlich sehr wohl, daß er eigentlich an alle Christen, an alle Gemeinden schreibt, und daß die Angelegenheiten, die er im Folgenden verhandelt, die Angelegenheiten der ganzen Kirche sind — diese allgemeine Bedeutung seiner Arbeit wollte er von vornherein seine Leser fühlen lassen, aber die Befürchtung, er möchte sich von der fingirten Voraussetzung zu weit entfernen, bestimmte ihn, in die Formel, die über die Korinther hinausführen sollte, dieselben zugleich wieder einzuschließen.

In einer ausführlichen Schilderung, mit einer Danksagung an Gott für so große Gnadenspende, in einer positiven und negativen Ausführung rühmt er die Vollendung der Korinther: — sie sind reich an Allem, sie haben keinen Mangel an irgend einer Gabe, so vollkommen sind sie, daß sie nur noch der letzten Offenbarung des Herrn zu harren brauchen — das Zeugniß von Christo steht unter ihnen unerschütterlich fest und nicht der geringste Zweifel kann darüber stattfinden, daß Gott sie bis zum Tag des Herrn unsträflich aufrecht erhalten wird.

Alles haben sie, was ein Christ vor der letzten Offenba-

rung des Herrn haben kann — welcher Widerspruch also mit allen Voraussetzungen des folgenden Briefs — welcher Widerspruch mit dem unaufhörlichen Tadel, den der Verfasser im Folgenden über sie ausspricht, namentlich mit seiner Voraussetzung (C. 3, 3), wonach sie noch so fleischlich sind, daß er ihnen bisher nur die Kinderanfänge der christlichen Lehre hatte mittheilen können! Er meint sein Lob vollkommen ernstlich, er will sie nicht vorläufig gewinnen, durch eine Schmeichelei den folgenden Tadel heimlich einführen — er will seine Leser auch nicht ironisiren — er dankt vielmehr Gott für die makellose Vollendung, die er ihnen gewährt hat.

Er läßt in diesem Lobe des Eingangs die Ausstellungen, die er nachher an ihnen zu machen hat, nicht etwa auf sich beruhen, sondern er schließt sie durch dieses allumfassende Lob geradezu aus.

Er lobt auch nicht, was an den Korinthern etwa zu loben ist, sondern dieß unbeschränkte Lob war ein Ding der Unmöglichkeit, wenn der folgende Tadel, — noch dazu ein Tadel, der sich auf alle Punkte des christlichen Lebens und Denkens bezieht, die der Verfasser für die wesentlichen hielt — begründet ist.

Für das, was die Korinther haben, konnte der Verfasser Gott nicht danken und bei alle dem sich vorbehalten, im Folgenden ihre Mängel zu beklagen und zu strafen, sondern diese Mängel waren unmöglich, wenn sie in Allem bereits so vollendet sind, daß sie nur noch der letzten Offenbarung des Herrn zu warten haben.

Kurz, der Verfasser hat sich vergriffen, hat die Einheit der Voraussetzung nicht festhalten können, und nachdem er die Korinther zur Unzeit als das Ideal der wahren Christen geschildert, konnte er allerdings nur mit einem unbehilflichen

„aber" *) — „ich ermahne euch aber" — zu seinem Thema und dem ersten Tadel sich den Uebergang bilden.

Die Partheiungen.

C. 1, 10 — 4, 21.

Er kennt bereits die Einheit und Katholicität des Dogma's und will die dogmatischen Spaltungen als das Unheil der Kirche bezeichnen, wenn er seine Korinther ermahnt (V. 10), „allesammt einerlei Rede zu führen" **), Spaltungen nicht unter sich aufkommen zu lassen und die Einheit der Gesinnung und der Ansicht zu bewahren — aber die dogmatische Einheit kann er noch nicht gestaltet wiedergeben, sie war zu seiner Zeit erst noch im Werden begriffen, und statt im Folgenden wirklich dogmatische Gegensätze zu schildern, kann er nur von der Vorliebe für einzelne Partheihäupter sprechen und verliert er sich in Antithesen, die mit den Gegensätzen der dogmatischen Auffassung Nichts zu thun haben.

Ueber die Streitigkeiten und Spaltungen der Korinther will er sehr genaue, sehr authentische Nachrichten haben, denn — welche Bürgschaft also! — von Chloens Gesinde hat er sie er-

*) V. 10. δὲ. In dieser großen Dissonanz verschwinden die kleineren, daß der Verfasser den Relativsatz V. 8: „welcher euch fest behalten wird", d. h. den Satz, dessen Subject Gott im Unterschied vom Herrn ist, an den Herrn V. 7 anknüpft und V. 9 Gott, der selbst der Rufende seyn müßte, als die Mittelursache der Berufung bezeichnet: — „durch welchen ihr berufen seyd."

**) τὸ αὐτὸ λέγειν.

halten (V. 11) — wie scharf und sicher werden also auch seine Schilderungen, wie schlagend wird seine Zurechtweisung seyn! — wie matt und schwebend ist vielmehr sein Uebergang zur wirklichen Schilderung V. 12, der es ungewiß läßt, ob er an das Vorhergehende anknüpft: „ich sage das aber, weil" — oder ob er auf das Folgende verweist: „ich meine aber den Umstand, daß" . . . *).

Genug aber! Er ist jetzt bei der Sache. Die Korinther waren getheilt — Einer sagte: ich bin Pauli (V. 12), der Andere: ich Apollos, der Andere: ich bin Petri, der Andere: ich Christi!

Das ist aber auch Alles, was wir von diesen Partheiungen unter den Korinthern erfahren. Chloens Gesinde scheint also doch nicht besonders unterrichtet gewesen zu seyn.

Wenn von Petrus, wenn von einer Parthei die Rede ist, die seinen Namen dem des Paulus entgegenstellte, so sind wir berechtigt, über die große Streitfrage über die Geltung des Gesetzes Etwas zu erwarten — aber vom Gesetz und dessen Stellung zur Gnade ist nachher nicht die Rede. Oder wollte am Ende die Parthei, die Petri Namen an ihre Spitze stellte, auf einem Umwege zu ihrem Zwecke kommen? Erst Pauli Ansehn untergraben? Seiner Autorität eine andere entgegensetzen? Einen von denen, die Christum selbst gehört haben, als einzig wahren Apostel hinstellen? Paulum als unberechtigten Eindringling bloßstellen?

Das hätte aber nur sogleich mit Bekämpfung seiner Lehre geschehen können; der Streit über die Differenz der Lehre wäre nicht zu vermeiden gewesen — er hätte sogar der Anfang seyn

---

*) λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι . . .

müssen. Vom Gesetz und dessen verschiedene Auffassung und Würdigung handelt aber der Brief gar nicht.

Führt der Brief überhaupt auf einen so lebhaften Kampf über die Bedeutung der Persönlichkeit Pauli, als die Aussagen von Chloens Gesinde vermuthen lassen? Der zweite Korintherbrief vielmehr — ein Brief, dessen Ursprung erst zu untersuchen ist und der in diesem Augenblick für uns so wenig existirt, als ihn die Korinther in den Händen hatten, als sie den ersten empfingen — der zweite erst vertheidigt Pauli Autorität.

Oder war der Apostel, als er den ersten schrieb, noch nicht so genau über seine Gegner unterrichtet wie damals, als er den zweiten abfaßte? Hatten ihm die Leute aus Chloens Gesinde doch noch nicht Alles sagen können?

Läßt er sich aber einmal auf die Korinthischen Verhältnisse ein, daß er von einer Parthei Petri spricht, so hätte er sie auch schildern müssen. Eine Sache, die er einmal berührt, mußte er auch begründen und erschöpfen.

Oder sollen wir wirklich, wenn der vermeintliche Apostel im zweiten Korintherbrief (C. 10—13) seiner Polemik gegen die Parthei des Petrus „ihre ganze Schärfe" gibt, mit Herrn Dr. Baur *) das Geschick bewundern, mit dem derselbe „seine Polemik angelegt", die Kunst bewundern, mit der er die Auseinandersetzung beider Briefe „zur harmonischen Einheit" zusammengeschlossen?

Allein selbst das Unmögliche zugegeben, daß jener Theil des zweiten Briefs dem Kampfe gegen die Petruspartei des ersten gewidmet ist und der zweite mit dem ersten denselben Urheber hat — würde das Werk desselben, statt sich zur Einheit zusammenzuschließen, nicht vielmehr auseinanderfallen? Würde

*) Paulus p. 324. 325.

er dann nicht die Leser des ersten Briefs, ehe er es wußte, daß er zu einem zweiten Anlaß und Gelegenheit erhalten würde, ins Ungewisse auf eine schlechthin nothwendige Auseinandersetzung haben warten lassen?

Doch auch schon im ersten Brief soll nach der Ansicht des Herrn Dr. Baur der Verfasser sich ausdrücklich gegen die Petruspartheі richten — in der Auseinandersetzung, die unmittelbar auf den Anfang des neunten Capitels folgt.

Also in dieser Stelle über die Ehe der andern Apostel und den Sold der Geistlichen? In dieser Verwirrung der mannichfaltigsten Auseinandersetzungen? In dieser Confusion von Wendungen, deren keine rein durchgeführt ist?

Was die Christuspartheі betrifft, so soll sie nach der Ansicht des Verfassers eine besondere, nicht nur*) die Partheі des Petrus seyn, sofern dieselbe durch ihr Haupt mit Christus selbst in unmittelbarem Zusammenhange stehe — eine eigene Partheі, die nicht auf dem Umwege durch ihren Lehrer, sondern unmittelbar mit Christo zusammenhängen will — aber der Verfasser weiß Nichts darüber zu sagen, wie sie sich dieß unmittelbare Verhältniß zu Christo dachte.

Sie soll eine verwerfliche Partheі seyn wie die andern, was sie nicht gewesen wäre, wenn sie im Gegensatz zu den andern Partheіen, die ihre besondern Häupter hatten, allein Christo angehören wollte — aber der Verfasser sagt nicht, worin ihr tadelnswerther Charakter bestand.

Sie soll eine Secte seyn, aber der Verfasser weiß Nichts davon zu sagen, was sie zur Secte machte — er kämpft gegen sie so wenig, wie gegen die Petruspartheі.

Auch die Pauluspartheі soll eine Secte, tadelnswerth wie

---

*) wie Herr Dr. Baur will, ebend. p. 278.

die andern seyn — aber auch von ihr weiß der Verfasser nachher Nichts zu sagen.

Mit Apollos leitet er bald darauf eine Polemik ein, aber kann sie nicht gestalten, da der Gegensatz der Weisheit Gottes und der Weisheit dieser Welt, in dem er sich im Verlauf dieser Polemik bewegt, höchst unbestimmt bleibt — wir werden sogar sehen, daß der Verfasser, wenn er diesen Gegensatz ausarbeitet, den Apollos mit allen andern Nüancen der Korinthischen Sectirerei in dem Grade vergißt, daß er die weltliche Weisheit als eine Forderung der Korinther überhaupt, ja, sogar der Heiden — kurz, als alles Andere, nur nicht als die eigenthümliche Forderung einer besondern Secte voraussetzt.

Am Ende müßten wir demnach den Verfasser, d. h. den wirklichen Apostel mit Herrn Dr. Baur*) wiederum dafür loben, daß er „alles Näherliegende überspringt, um seinen Gegenstand sogleich in dem äußersten höchsten Punkt aufzufassen" — d. h. dafür, daß er seinen Lesern statt wirklicher Gestaltungen und Widerlegungen unbestimmte Allgemeinheiten gab — oder müßten wir seine Methode bewundern, daß er „in raschem Aufschwunge über alle bloß untergeordnete Momente einen absoluten Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen weiß, von welchem aus der fragliche Gegenstand unter einen Gegensatz gebracht werden kann, gegen dessen klar vor Augen liegende Evidenz kein weiterer Widerspruch möglich ist" — d. h. müßten wir es an der Polemik des Verfassers als ihre eigenthümliche „bündige, schlagende und zwingende" Gewalt bewundern, daß er die vorausgesetzten Gegensätze, Anlässe und Erscheinungen sogleich unter einen obersten Gegensatz bringt, in dessen unbestimmter und nichtssagender Allgemeinheit sie sämmtlich verschwinden.

---

*) ebend. p. 356.

Oder wäre es vielleicht auch noch als eine besondere Kunst des Verfassers zu bezeichnen, daß er es bei allen Fragen, die er in den spätern Abschnitten des Briefs behandelt, völlig unbestimmt läßt, wie sich die verschiedenen Partheien, die er sogleich im Anfang seines Briefes tadelt, zu ihnen verhielten?

Vielmehr hat er in der Folge diese Partheien vergessen, nachdem er sie unglücklich genug gebildet hatte, als er, um die Zerspaltungen seiner Zeit an die nothwendige katholische Einheit zu erinnern, den Heidenapostel in die Mitte von Secten gestellt hatte, die derselbe noch nicht kannte und — (wenn wir noch von der Petruspartei absehen, die der Verfasser aber selbst nicht schildert) — nicht kennen konnte.

Nicht der Partheigeist der Korinther gefiel sich darin *), die Sectennamen zu vervielfältigen und Namen aufzustellen, „die zwar verschiedene Farben und Schattirungen, aber nicht gerade verschiedene Partheien bezeichneten" — sondern der Verfasser häuft die Namen und Unterschiede, um den Apostel in eine der Zerrissenheit seiner spätern Zeit ähnliche Zerklüftung zu stellen, aber er war nicht freier Dichter genug, um in wirklichen Gestalten die Abbilder der Secten seiner Zeit zu erzeugen.

Nachdem der Verfasser V. 13 die Zerspaltung der Gemeinde mit der Frage, ob etwa Christus zertrennt, die Verehrung der Partheihäupter mit der Frage gestraft hat, ob etwa Paulus für sie gekreuzigt ist, ob sie in Pauli Namen getauft sind, bringt ihn dieses Stichwort der Taufe zu einem Excurs, in welchem er mit Dank gegen Gott seine Freude darüber ausspricht, daß

*) wie Herr Dr. Baur meint, ebend. p. 273.

er Niemanden unter den Korinthern getauft habe — seine Freude darüber, daß nun Niemand Anlaß hatte, etwa zu sagen, er sey auf seinen Namen getauft.

Aber wären denn diejenigen, die er etwa getauft hätte, seine Geschöpfe gewesen? War die Annahme, die zu seiner Freude nun unmöglich ist, überhaupt möglich, wenn er ausdrücklich, wie es doch nothwendig gewesen wäre, auf Christi Namen taufte? Konnte bei der allgemeinen Voraussetzung von der Bedeutung und vom Zweck der Taufe überhaupt Jemand auf den Gedanken kommen, er sey nicht auf Christi, sondern auf des Mannes Namen getauft, dessen Täufling er war?

Als der Verfasser in dieser verfehlten Weise sein eigenes Stichwort von V. 13 benutzte, erinnerte er sich sehr wohl, daß Paulus doch auch getauft haben müsse — auf die feierliche, mit Dank gegen Gott verbundene Versicherung, daß er Niemanden getauft habe, läßt er daher sogleich die Clausel folgen: „außer den Crispus und Gajus" — aber sein Gewissen läßt ihm noch keine Ruhe, V. 16 muß er noch hinzufügen: „auch das Haus des Stephanas habe ich getauft", und seine innere Unsicherheit zwingt ihn endlich zu der ausweichenden Bemerkung, daß er „weiter nicht wisse, ob er Jemand Anderes noch getauft habe" — d. h. zwingt ihn dazu, den ganzen Excurs unnöthig zu machen und seiner Freude allen Grund zu entziehen.

Dafür stellt er nun V. 17 die allgemeine Thatsache auf, daß ihn Jesus nicht zur Taufe, sondern zur Predigt des Evangeliums ausgesandt habe.

Aber er hat doch getauft? Spricht er also nur im Affect, wenn er die Taufe nicht zu seiner Mission rechnet? Mag es seyn — dann spricht er doch jedenfalls ohne Berechnung und falsch! Soll er also die Sache nicht recht stark ausdrücken, sie

nicht auf die Spitze treiben dürfen? Wie? die Uebertreibung soll erlaubt seyn, um eine Sache schief und falsch darzustellen?

Und warum sollte Paulus nicht taufen? War die Taufe nicht nothwendig? Oder sollte er sie durch Jünger und Gehilfen vollziehen lassen?

Er hätte vielmehr immer noch selbst gethan, was er durch Leute that, die nichts als seine Organe und Mittel waren.

Alles das kümmert den Verfasser nicht — ihn kümmert auch nicht die für ihn nicht mehr vorhandene Schwierigkeit, das längst vergessene Interesse, daß dadurch, daß Paulus nicht taufte, die Bildung einer eignen Parthei nicht zur Unmöglichkeit gemacht ist, da er doch eine eigne Lehre hatte — er eilt vielmehr weiter und durch den gelegentlichen Beisatz: „nicht in Weisheit der Lehre", durch diesen Beisatz zur Predigt (V. 17), zu der der Apostel allein ausgesandt sey, kommt er zum Thema seiner ersten Abhandlung, zum Gegensatz der weltlichen Weisheit und der göttlichen Thorheit.

Statt aus der Wirklichkeit sein Thema zu entnehmen, führt er es mit Hilfe einer gelegentlichen Bemerkung herbei! Statt die verschiedenen Modulationen seines Thema's durch eine Darstellung der wirklichen Zustände in Korinth vorzubereiten und naturgemäß herbeizuführen, macht er die erste Ausführung seines Thema's zu einem zufälligen Anhang einer gelegentlich hingeworfenen Bestimmung.

So muß allerdings ein geschichtlicher Held schreiben, der sein Werk gegen die Mißgunst und die Verirrungen der Partheien zu vertheidigen hat!

Geschickter konnte vielmehr der Verfasser das Thema nicht einleiten, nachdem die Nachrichten, die Chloens Gesinde allein zu verdanken waren, den Apostel zur Abfassung des Briefs veranlaßt hatten.

Ist der Uebergang zum Thema schlotterig gebildet, so ist das Stichwort, welches diesen Uebergang vermittelt, unklar und in die Schwebe gestellt. Die Weisheit der Rede, in der der Apostel das Evangelium nicht predigen soll *), kann nämlich nur die Form der Predigt bezeichnen, dennoch aber muß es zugleich demonstrativische Entwicklung seyn, die auch den Inhalt berührt, da die Vereitlung des Kreuzes als ihre Folge bezeichnet wird.

Wenn diese Abweisung der Weisheit der Rede mit ihren verderblichen Wirkungen nicht sinn- und zwecklos seyn sollte, so mußte sie die Gegner des Apostels im Auge haben, die demnach das Kreuz Christi vereitelten. Warum bekämpft er sie aber denn nicht wirklich? Nicht geradezu? Warum gibt er ihnen nur in einem Nebensatz einen Schlag?

Wer waren aber diese Gegner? Am ehesten wäre an Apollos zu denken — mit seiner Weisheit der Rede vereitelte also Apollos das Kreuz? Warum vernichtet er ihn nicht? Der Segen des Todes — des Heilswerkes im Tode stand in Gefahr? Warum bekämpft er nicht die Gefahr?

Er sagt aber nicht einmal, worin die Gefahr für das Kreuz bestand — er übergeht also die Hauptsache. Fürchtet er etwa, der Glanz der Darstellung stelle die Thatsache selbst in den Hintergrund? Aber die Gewalt der Argumente würde der Thatsache vielmehr selbst zu Gute kommen! Nicht mit Einem Worte deutet er darauf hin, daß es sich um Verschweigung, Uebergehung, Verneinung der Thatsache handle — nur von der Darstellungskunst spricht er — warum soll also durch dieselbe die Sache leiden?

Und worin besteht der Gegensatz der Weisheit der Rede?

*) V. 17. οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου.

Dieser Gegensatz, die Hauptsache fehlt. Nachher erst V. 21 kommt er auf die Thorheit der Predigt zu sprechen, aber er sagt auch nicht, worin diese besteht, und stellt sie sogar in einen Gegensatz, der mit der Weisheit der Rede, mit der er dieses Hin- und Hergerede über unsichere und sich in jedem Augenblick verschiebende Gegensätze eingeführt hatte, Nichts mehr zu thun hat.

Keiner dieser Gegensätze vermag, Stand zu halten — keiner steht auf festen Füßen. Nachdem der Verfasser V. 17 die Weisheit der Rede ausgeschlossen, ohne ihren Gegensatz zu setzen, kommt er auf einmal (V. 18) zu dem Gegensatz, daß das Wort vom Kreuz den Verlorenen eine Thorheit, uns aber, den Erlösten, eine Kraft Gottes ist: — statt von den Partheien in Korinth zu sprechen, statt deren Gegensatz zur richtigen Auffassung des Heils zu schildern und zu stürzen, kommt er auf einmal zu einem Gegensatz, in welchem die draußen Stehenden, die Verlorenen ihm und den Korinthern — uns d. h. ihm und allen Gläubigen, die Korinther mit einbeschlossen, gegenüberstehen — in demselben Augenblicke, indem er V. 17 die Anstalten dazu trifft, den Korinthischen Partheiungen gegenüber seine Methode aufzustellen und zu rechtfertigen, verläuft er sich in einen Gegensatz, in welchem die Korinther mit ihm und allen Gläubigen denen gegenüberstehen, die das Wort vom Kreuz als eine Thorheit verschmähen.

Ja, in demselben Augenblicke, indem er diesen Gegensatz der Verlorenen und der Erlösten aufgestellt und indem er sich noch innerhalb desselben zu bewegen glaubt, ist er V. 19—21 schon wieder in den neuen Gegensatz der hellenischen Weisheit und der Thorheit der evangelischen Predigt übergeschweift. Jene ist durch Gott widerlegt und zur Thorheit gemacht, sie war nicht das Mittel dazu, Gott in seiner Weisheit zu fassen — Gott

strafte sie durch den Gegensatz, den Widerspruch, den Spott, die Ironie, daß er das Heil der Welt an die Thorheit der Predigt knüpfte.

Aber auch diesen Gegensatz hält er nicht fest, führt er nicht rein und vollständig durch. Die Thorheit der Predigt sollte einen doppelten Gegensatz bilden: — zur Weisheit der Welt und zur Weisheit Gottes; sie sollte die strafende und spottende Widerlegung der weltlichen Weisheit seyn und zugleich der ironisch verkehrte Weg, den Gott zu sich bahnte, nachdem die weltliche Weisheit ihre Unfähigkeit bewiesen hatte, ihn auf adäquate Weise im Element seiner Weisheit zu erfassen; — dieser letztere Gegensatz tritt aber zurück, der Verfasser beschränkt sich auf den Gegensatz, den die Thorheit der Predigt zur weltlichen Weisheit bildet, und befestigt ihn nur noch mehr, indem er ihn V. 22. 23 als den natürlichen Gegensatz zu den Forderungen der Juden und Griechen — der Juden und Griechen, die auf einmal an die Stelle der Verlorenen treten und den Gedanken an die Korinthischen Partheien vollständig verdrängen, fortbildet.

Doch er bildet den Gegensatz nicht — er kreiselt ihn nur mühselig fort. Erst standen den Verlorenen die Korinther mit allen Erlösten gegenüber — jetzt, V. 24, den Juden und Griechen mit ihren ungehörigen Forderungen die Berufenen selbst *), die Berufenen aber, zu denen in gleicher Weise die Juden und Griechen gehören — nachdem er endlich V. 25, was an Gott thörigt ist, unendlich über alle menschliche Weisheit, was an ihm schwach ist, über alle menschliche Kraft gestellt hat, und indem er den Beweis für dieses Verhältniß aus der Erfahrung ent-

*) αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς ἰουδαίοις τε καὶ ἕλλησι — ein schwebendes und unmotivirtes selbst und eine hier ungehörige Aufnahme des gegebenen Stichworts, daß Juden und Griechen in gleicher Weise das Heil gehört!

nehmen will, wendet er sich V. 26 wieder zu den Korinthern, fordert er sie auf, ihre Berufung anzusehen und daraus zu entnehmen, daß Gott die Niedrigen, Unedlen und Unweisen erwählt, um (V. 27) die Weisen, Starken und Bedeutenden zu beschämen und zu widerlegen.

Also ein neuer Gedanke, ein neuer Gegensatz — vielmehr eine neue Voraussetzung — eine gegebene Voraussetzung — die Voraussetzung, daß sich in der Erwählung der Schwachen und Unweisen die Weisheit Gottes offenbart!

Ein ursprünglicher Schöpfer hätte aber erst bewiesen, daß sich in dieser Berufung die göttliche Weisheit bewährt. Für unsern Verfasser ist dagegen die Voraussetzung, ist der Beweis gegeben — aber wo? In der Evangelienschrift, die der Verfasser des Lukasevangeliums benutzt hat und für deren Benutzung durch den Verfasser unsers Briefs wir noch zahlreiche und die schlagendsten Belege nachweisen werden.

Lassen wir aber dem Verfasser die Berufung auf einen Satz, für den er erst den Beweis hätte führen müssen, und nehmen wir dafür als Gegengabe den folgenreichen Beweis für seine Benutzung einer Evangelienschrift in Empfang! Lassen wir ihn auch als den Zweck jener Berufung der Schwachen und der Beschämung der Starken die göttlich beabsichtigte Folgerung ziehen, daß sich V. 29 vor Gott kein Fleisch, daß wer sich rühmt, sich (V. 31) des Herrn rühmen solle — lassen wir ihn V. 30 mit einer unmotivirten, höchstens gezierten und künstlich herbeigeführten Wendung *) auf Gott als den Urquell alles Seyns und der Berufenen hinzeigen — lassen wir ihn auch ebendaselbst, indem er Christum die den Gläubigen bestimmte Weisheit,

*) Künstlich herbeigeführt, insofern er höchstens an V. 28 anknüpfen könnte, wonach Gott seine Berufenen aus dem Nicht-Seyenden entnimmt.

Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung nennt, den vollständigen Inhalt der christlichen Weisheit aufstellen — fallen wir ihm nicht durch die Frage nach dem Verhältniß seiner Gerechtigkeit zu der dialektisch bestimmten Gerechtigkeit des Römerbriefs zur Last — (denn er würde die Frage doch nicht beantworten können) — folgen wir ihm vielmehr zur Schilderung seines Auftretens unter den Korinthern, welches er als ein der Natur des Christenthums gemäßes schildern will.

Sein Zeugniß von Gott geschah nicht (C. 2, 1) in hochgehender Rede oder Weisheit — er glaubte unter den Korinthern Nichts wissen zu dürfen als Jesum Christum und zwar den gekreuzigten (V. 2) — aber wie kommt er auf einmal (V. 3) auf seine Zustände, daß er in Schwachheit, in Furcht und vielem Zittern unter ihnen auftrat? Er sagt es nicht.

Woher kam seine Schwäche, seine Furcht, sein Zittern? Etwa aus dem Gefühl der Unverhältnißmäßigkeit der eignen Kräfte zur Größe und Erhabenheit des Gegenstandes, den er predigte? Fühlte er sich im Angesicht der großen Aufgabe gedrückt? Er sagt es nicht. Oder empfand er Furcht vor dem Publicum, vor dem er auftrat? War er Angesichts der Zuhörer befangen? Er sagt es nicht. Machte ihn der Gedanke an die griechische Bildung der Korinther verlegen? Kein Wort sagt er, was zu dieser Annahme berechtigte. Setzten ihn die Hindernisse, die sich seinem Werk entgegenstellten, in Furcht? Was wäre das für ein Apostel! Oder war es das Nachzittern des Schreckens, mit dem ihn so eben überstandene Verfolgungen erfüllt hatten?

Er sagt es nicht — er sagt gar Nichts Erklärendes — das Bild des Apostels, welches dem Verfasser überliefert ist und mit dem er seine Leser als bekannt voraussetzt, enthielt nämlich unter Anderm auch den Zug des Leidens, und er

läßt den Apostel auf denselben verweisen, ohne sich um wirkliche Motivirung zu bekümmern, ja, ohne sie liefern zu können.

Eben so wenig weiß er, wenn er jetzt zur Schilderung der Lehrart des Apostels übergeht (V. 4), dieselbe wirklich zu schildern. Erst wiederholt er die schon öfters aufgestellte Negation, daß seine Predigt nicht in der Ueberredung menschlicher Weisheit, und wenn er sodann den positiven Gegensatz aufstellt, daß sie im Beweis des Geistes und der Kraft geschah, so muß er es unbestimmt lassen, worin dieser Beweis sich zeigte, worin der Geist und die Kraft bestanden, oder ist etwa Alles mit der Zweckbestimmung (V. 5) abgemacht, daß es so geschah, damit der Glaube der Korinther nicht auf Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft bestehe? Unmöglich!

Um so weniger, da Nichts abgemacht und entschieden ist, war er dazu berechtigt, seiner Predigt auf einmal die Kategorie der Weisheit beizulegen, und zwar in der Form beizulegen, daß er sich darauf beruft, wie er auch vor den Korinthern diese verborgene Weisheit offenbart habe, während er späterhin (C. 3, 1) ihnen den Umstand, daß er ihnen das Wahre, das Innere, den geistigen Kern noch nicht habe mittheilen können, als einen Beweis von ihrem niedrigen Standpunkt vorhält.

Der Verfasser kommt nämlich jetzt bereits auf den Gedanken einer besondern Lehre, — auf jenen Gedanken, den er C. 3, 1. 2 mit prosaischer Bestimmtheit aufstellt — er spricht von einer Weisheit, die den Vollkommenen d. h. denjenigen bestimmt ist, die mit ihrer Mannesreife den ersten Anfängern, den Unmündigen, denen entgegenstehen, die nach C. 3, 1. C. 14, 20 noch im Kindesalter stehen — nur führt er diese, um es zunächst noch vorsichtig auszudrücken, im Montanismus zur systematischen Bestimmtheit vollendete Unterscheidung hier im Anfange, wo er sie zuerst berührt, nicht in der Richtung fort, die sie eigent-

lich verlangt, sondern stellt er die Weisheit der Vollkommenen nur als eine solche dar, die den draußen Stehenden, den Obern dieser Welt ein Geheimniß bleibt — den Obern dieser Welt, zu denen — (ein Beweis, daß seit dem Fall des Judenthums bereits eine lange Zeit verflossen seyn muß!) — die Juden (V. 8) in gleicher Weise wie die Heiden gehören.

Alle diese Gegensätze einer besondern Weisheit, die nur den Vollkommenen und Reifen gehört, der geistig Erwachsenen und der geistig Unmündigen waren dem Verfasser von der Zeitbildung gegeben — er kennt und gebraucht sogar die gnostische Unterscheidung der Pneumatiker und Psychiker und bezeichnet die Korinther als die Fleischlichen (C. 2, 14. C. 3, 1), er eignet sich die Stichworte der Secten seiner Zeit an und hofft sie der Katholicität zu unterwerfen und dienstbar zu machen — seine Hoffnung hat er aber selbst vereitelt, da er im Anfang seines Schreibens mit einem großen Aufwand von Mühe und Kraft den Ansatz dazu gemacht hatte, der weltlichen Forderung der Weisheit die Thorheit des Evangeliums als einen göttlich beabsichtigten Gegensatz entgegenzustellen. Das, was ihm eigenthümlich angehört, diese Antithese der weltlichen Weisheit und göttlichen Thorheit kann er nicht festhalten und durchführen und läßt er in den Gegensatz der männlichen und pneumatischen Vollkommenheit und der fleischlichen Schwäche der Kindheit innerhalb der Gemeinde sich verlieren und diesen Gegensatz innerhalb der Gemeinde selbst bringt er durch jene Antithese der freiwilligen Entsagung der göttlichen Offenbarung auf alle Weisheit dieser Welt wieder in Unordnung.

Wie kann sich z. B. der Gegensatz, der zu der Weisheit, die den Vollkommenen allein bestimmt ist, gehören müßte, wirklich bilden und sicher aufstellen, wenn vorher die Einfachheit der Predigt vom Gekreuzigten als das Höchste beschrieben und die

Thorheit Gottes über alle Weisheit dieser Welt gestellt war? Was konnten den Korinthern alle diese Entwicklungen und großen Eröffnungen über die Erkenntniß- und Offenbarungskraft des Geistes, die in der zweiten Hälfte des zweiten Capitels gegeben werden, nützen, wenn sie als die Fleischlichen zur Erkenntniß der geistigen Dinge unfähig sind? Den Augenblick vorher, ehe der Verfasser die Korinther (C. 3, 1) von der Erkenntniß der geistigen Verhältnisse ausschließt, setzt er freilich noch voraus, daß sie allerdings zu den Pneumatikern gehören. Er spricht allgemein, schließt von V. 7 an bis V. 12 alle seine Leser, d. h. die Glieder der Gemeinde überhaupt in sein Wir ein: — zu unserer Herrlichkeit hat Gott (V. 7) die verborgene Weisheit, die die Obern dieser Welt nicht erkannten, bestimmt, uns hat Gott (V. 10) das Verborgene durch seinen Geist offenbart, wir haben den Geist aus Gott, nicht den Geist dieser Welt empfangen, endlich auch im Schluß der Entwicklung (V. 16) sind es wir, wir Alle, alle Pneumatiker, die den Geist Christi haben, also auch als Pneumatiker die oberstrichterliche Instanz der Welt sind — wie kann er also den Augenblick darauf die Korinther aus diesem Wir ausscheiden und sich, dem Pneumatiker, als die Fleischlichen entgegenstellen?

Fragen wir vielmehr, ob er im Stande ist, diesen neuen Gegensatz festzuhalten und wirklich durchzuführen, nachdem er auf wunderbare, d. h. durch Nichts motivirte Weise bei ihm angelangt ist.

(Zuvor bemerken wir noch, daß der Geist, der (V. 10) Alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, der also von den Tiefen der Gottheit, die für ihn Gegenstand sind, unterschieden ist und bei alle dem der göttliche Geist bleibt und die Macht der Offenbarung ist, eine Gestalt ist, die die gnostische Unterscheidung, wonach die Schranke und Bestimmtheit im Absoluten

selbst, aber in göttlicher Form enthalten ist und in ihrer göttlichen Kraft und Wesenheit den Trieb und die Fähigkeit zur Aufhebung ihrer Beschränktheit besitzt, zur Voraussetzung hat.)

Also die Korinther sind fleischlich? Unmündige Kinder, denen er (C. 3, 1. 2) nur erst Milch, noch nicht feste Speise geben konnte?

Welche Herabsetzung seiner selbst, daß er mit zwei Zungen spricht! Welche Herabsetzung der Universalität der neuen Lehre, daß er mit ihr nicht offen und muthig hervortreten konnte! Wie unglücklich vielmehr diese Uebertragung der gnostischen und montanistischen Unterscheidung auf den Boden der Katholicität, den er doch einnehmen und behaupten will!

Der gekreuzigte Christus also, mit dem er (C. 2, 2) vor ihnen auftrat und als wahrer christlicher Lehrer allein auftreten durfte, war Milch — Kinderspeise?

Was hat er ihnen denn verschwiegen und vorenthalten? Er deutet mit keinem Wort darauf hin — er weiß es selber nicht.

Und wenn sie (V. 2) „auch jetzt noch nicht können", wozu schreibt er ihnen? Warum geht er vielmehr im Briefe selbst auf Alles, was er nur aufzutreiben vermag, ausführlich ein? Daß er den Brief nicht zu gleicher Zeit zwei verschiedenen Menschenclassen bestimmt haben kann, ist klar, da er nirgends zwei Leserclassen unterscheidet — läßt er sich also nur deshalb zu schwereren Auseinandersetzungen fortreißen, weil er einmal im Zuge sich nicht fragte, ob dieselben für seine Leser nicht zu hoch wären? Im Gegentheil! Was er gibt, gibt er mit reiflicher Ueberlegung, aus voller Absicht — seine Absicht war nämlich auf Nichts mehr und Nichts weniger gerichtet, als auf eine vollständige Darstellung des wahren christlichen Denkens und Handelns — gleichsam auf ein System des Ganzen, welches

dann allerdings mit einer ausführlichen Schilderung auch der letzten Dinge schließen mußte.

Und worin haben es denn die Korinther bewiesen, daß sie als fleischliche Menschen und als Kinder für den Reichthum des Pneumatikers noch unempfänglich sind? In ihren Spaltungen (V. 3) — in ihrer Unterordnung unter Partheihäupter (V. 4) — dahin wollte er also — den Anfang seines Schreibens, die Nachrichten, die ihm Chloens Gesinde zugetragen hatte, wollte er wieder aufnehmen — dazu mußte ihm diese Kategorie der Fleischlichkeit und der Kindheit in Christo dienen — wenn er nun aber diese Absicht erreicht hat und wenn er durch den fragenden Einwurf (V. 5), wer denn nun Paulus — wer Apollos ist, sobald sie nicht als Autoritäten gelten sollen, zu seinem beabsichtigten Thema gekommen ist, ist der Gegensatz gegen die Kindesunreife der Korinther völlig vergessen und steht statt des richtenden, strafenden und ausschließenden Pneumatikers der Synkretist da, der Alles, was die einzelnen Richtungen Besonderes enthalten, (V. 5—15) der Gesammtkirche bis zur Entscheidung im letzten Gericht als Gemeingut anheimgibt.

Der Synkretist, der Indifferentist — der Katholiker steht da, der die einzelnen Partheihäupter als Diener des Einen Herrn anerkennt und ihr eigenthümliches Werk durch die Reflexion, daß sie Alle Einem Herrn dienen und verantwortlich sind, zum Gemeingut der Kirche macht.

Ein wirklicher Paulus, ein Erschütterer, der der Eigenthümlichkeit seines in heroischer Kraft durchgesetzten Werks sich bewußt ist, wird gegen sein Werk nicht so gleichgültig seyn, daß er es als seine Pflanzung sich selbst überläßt und sich dessen tröstet, daß schon ein Anderer kommen und die Gewächse (V. 6) begießen und groß ziehen werde.

Ein wirklicher Heros glaubt nicht als weiser Baumeister zu handeln, wenn er nur den Grund legt und sich dessen getröstet, daß ein Anderer nach eignem Belieben schon irgend ein Gebäude (V. 10) darauf errichten werde.

Nur der Synkretist ist in der Schlaffheit und Confusion seines Bewußtseyns des Gedankens fähig, daß ein weiser Baumeister nur den Grund legt und sich gerade darin als*) einen weisen Baumeister bewährt, daß er nur den Grund legt — der wirkliche Baumeister dagegen kann nicht einmal auf den Gedanken kommen, daß er weiter Nichts zu thun habe, als nur den Grund zu legen — er weiß es, daß er seine Kunst vielmehr auch in der Structur, Festigkeit und Zweckmäßigkeit des Gebäudes zu bewähren hat.

Ein wirklicher Kämpfer, ein Entdecker, dem seine Entdeckung am Herzen liegt und dem es unmöglich ist, sie dem Zufall zu überlassen, mag er noch so sehr davon überzeugt seyn, daß derselbe unter seines Gottes Leitung steht, weiß auch die Waffen des Details zu schätzen und wird sie anwenden, um seine neue Weise ins Einzelne durchzuführen, um sein Princip gegen das Detail des Bestehenden sicher zu stellen. Ein wirklicher Bahnbrecher, der im vielverzweigten Kampf gegen die Ueberlieferung steht, leistet nicht von vorn herein in dem Grade auf Sicherstellung seines neuen Princips Verzicht, daß er als weiser Baumeister zu handeln glaubt, wenn er es bei der Grundlegung sein Bewenden haben läßt und Andern freistellt, nach ihrem Belieben, was sie wollen und wie sie es wollen, auf dem Grunde zu bauen.

Wäre der wirkliche Paulus nur ein Theil von dem gewesen, was er nach der Voraussetzung der nach ihm benannten

---

*) V. 1. ὡς ...

Briefe gewesen seyn soll, so wäre es ihm unmöglich gewesen, mit dieser Gleichgültigkeit von seinem Werk zu sprechen und diese Gleichgültigkeit für das Kennzeichen des weisen Baumeisters auszugeben.

Aber nach Pauli Zeit sind Andere aufgetreten und haben das Ihrige für die Gründung und Fortentwicklung der Kirche gethan — diese Andern liegen dem späten Verfasser des Briefs auch am Herzen — der Synkretist wollte sie Alle zur Anerkennung bringen, Alle als Mitarbeiter am Bau der Kirche zur Geltung bringen — das ist etwas Anderes — aber er mußte sich freilich vergreifen und ein schiefes Bild hervorbringen, wenn er den Paulus von diesen Spätern wie von gleichzeitigen Mitarbeitern sprechen und wenn er ihn selbst die gleiche Bedeutung und Bedeutungslosigkeit von ihnen Allen aussprechen ließ.

Es war aber von vornherein schon ein Fehlgriff von ihm, daß er den bloßen Grundleger als weisen Baumeister lobte — der Grundstein ist vielmehr schon da, liegt bereits *), einen andern kann Niemand legen, erst beim Ueberbau (V. 12) fängt die Möglichkeit der eignen Arbeit und die Frage nach dem Werth oder Unwerth derselben an — wenn es aber so ist, warum vorher so viel Rühmens von der Weisheit des Baumeisters, der den Grund legt?

Seine Milde treibt endlich der Indifferentist so weit, daß er selbst im letzten Gericht, dem er das Urtheil über die Tauglichkeit der Bauwerke anheimstellt, zwischen dem Bauwerk und den Meistern noch unterscheidet, die letzteren höchstens durch den Brand ihres Werkes ihre Strafe erleiden, sie selbst aber (V. 15) „wie durch Feuer" gerettet werden läßt, wobei er diesen

---

*) V. 11. κείμενον.

Ausdruck noch dazu in der Schwebe stehen und es unerklärt läßt, ob sie durch das Feuer ihres Bauwerks gleichsam geläutert werden oder durch den Brand ihres Werkes hindurch fliehen.

Sehr wenig stimmt zu dieser synkretistischen Milde der Ton der Strenge, mit der der Verfasser unmittelbar darauf (V. 16. 17) das Verderben des Tempels Gottes mit gleichem Verderben bestraft — er sagt nicht einmal, worin dieses Verderben des Tempels besteht — er läßt es auch ungewiß, ob jeder Einzelne — „ihr seyd Gottes Tempel" — oder ob das Ganze in Allen, die Gemeinde als solche der Tempel Gottes ist — die Stichworte dieses Spruchs waren ihm gegeben, der Spruch selbst aber ist durch das Vorhergehende nur angeregt, nicht motivirt, nicht wirklich herbeigeführt.

War es schon unpassend, daß er V. 16 mit dieser strengen Wendung: „wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd", sich an die Korinther, an die Gläubigen, statt an die Lehrer wandte, so ist die folgende Warnung (V. 18—20), man solle sich nicht für weise halten, in einem Zusammenhange, wo von dem Verhältniß der Lehrer und ihrer Lehrarten zu einander die Rede ist, noch weniger an ihrer Stelle.

Er glaubt, er führe die vorhergehende Auseinandersetzung zum Schluß und Endergebniß, und geräth in eine neue Wendung, für die er die frühern Stichworte der Weisheit und Thorheit benutzt. Nachdem er das Indifferente der verschiedenen Lehrarten und Lehrstoffe auseinandergesetzt, von der Stellung und Bedeutung der Lehrer gesprochen, hält er es für zweckmäßig und an der Zeit, doch auch einmal den frühern Gegensatz der Weisheit und Thorheit wieder aufzunehmen und thut es auf eine so unpassende Weise, daß er die Gläubigen vor Selbsttäuschung warnt, als ob er im Augenblick vorher das Unrecht der Weisheit dieser Welt auseinandergesetzt hätte.

Diese Warnung vor der weltlichen und menschlichen Weisheit und den Grundsatz des Synkretisten, der alle menschliche Arbeit sein eigen nennt, verwirrt er endlich gar (V. 21. 22) völlig einander, als wäre Beides ein und dasselbe, als könne derjenige, der sich keines Menschen rühmen darf, zugleich die Freiheit haben, sein Eigenthumsrecht auf alles Menschenwerk auszudehnen, und sey es Paulus oder Apollos, Petrus oder die Welt, Alles sein eigen nennen. Wer allein Christi ist (V. 23), hat mit Menschen Nichts mehr zu thun und legt auf Menschenwerk nicht mehr den Werth, daß er es werth hielte, sein eigen zu seyn; wenn aber gar (V. 20) der Weisen Gedanken eitel sind, so wäre es sogar Versündigung, auf sie Eigenthumsrecht geltend zu machen.

Doch mag auch die Verwirrung, in die sich die vorhergehende Entwicklung verläuft, noch so zerstörend und für den Verfasser von nachtheiligen Folgen seyn: für uns ist genug, wenn wir aus seinem Satz: „Alles ist euer, sey es Paulus oder Apollos, Petrus oder die Welt", den sichern Schluß ziehen, daß der Verfasser, der diesen Satz schrieb, auf einem Punkte steht, wo die Geschichte, der Paulus, Apollos und Petrus angehörten, längst abgeschlossen war.

Die letzten Verzweigungen dieser Entwicklung würdigt zwar der Verfasser nicht ganz unrichtig, wenn er mit der neuen Wendung: „so *) betrachte man uns als Diener Christi und als Haushalter von Gottes Geheimnissen", als wäre Nichts dazwischen gekommen, an den frühern Satz (V. 10. 14), daß die einzelnen Lehrer nur Diener und Mitarbeiter Gottes seyen, unmittelbar anknüpft, deshalb hat er aber doch kein Recht dazu, das dazwischen Liegende völlig zu ignoriren und an das weit

---

*) C. 4, 1. οὕτως.

Zurückliegende so vertraut anzuknüpfen. Mag er es aber immerhin thun — im Vorschreiten wird er sein Werk doch bald genug wieder zerstören. Nachdem er V. 1. 2 den Maaßstab angegeben, wonach ein Lehrer als Haushalter Gottes zu beurtheilen ist — (es kommt nur darauf an, daß er treu befunden wird) — weist er ihn sogleich darauf (V. 3) — („das hat für mich geringe, so gut wie gar keine Bedeutung, von euch beurtheilt zu werden") — für seine Person ab. Warum stellt er ihn also auf? Der Maaßstab gilt überhaupt, für Gott und Menschen — warum weist er ihn also für sein Verhältniß zu den Korinthern zurück? Der Maaßstab gilt allgemein für alle Lehrer — warum macht er für sich *) eine Ausnahme? Das Zugeständniß war allgemein — warum entzieht er sich ihm?

Er versichert sodann, daß er sich nicht einmal selbst beurtheile — den Augenblick darauf (V. 4), daß er sich Nichts bewußt ist, daß aber darin seine Rechtfertigung noch nicht begründet ist, der Herr aber ihn beurtheilen wird — allein was hat er seine Rechtfertigung vor den Korinthern zu verhandeln, wenn er ihr Urtheil überhaupt abweist? Und haben ihn denn die Korinther schon gerichtet? Wollten sie ihn richten? Wenn die Korinthischen Partheiungen dogmatischer Natur waren, mußten sich denn die Gegner des Apostels auf Amtsverletzungen, die sie ihm vorwarfen, berufen? Er verbietet endlich (V. 5) geradezu das vorzeitige Richten — ist aber das Richten, das er somit als vorschnell und als einen Eingriff ins göttliche Privilegium verbietet, mit dem Beurtheilen, welches ihm vorher (V. 3) gleichgültig war, Eins und dasselbe?

Welche unzusammenhängenden und endlich übertriebenen Wen-

*) ἐμοὶ δὲ.

dungen! Statt die Secten zu stürzen, stellt er die Arbeit ihrer Häupter unter den Schutz seines Indifferentismus. Statt die Partheien aufzulösen, stellt er das Urtheil über ihre Häupter dem jüngsten Gericht anheim. Wenn er sich desselben Gerichts vertröstet, glaubt er seine Anerkennung zu sichern. Er glaubt endlich erhaben dazustehen, wenn er das Urtheil der Korinther einfach nur verachtet, endlich als einen Eingriff in die göttliche Prärogative verurtheilt.

Die Widersprüche sind groß genug — ihre sichere Lösung finden sie aber in dem Umstande, daß der Verfasser nicht nur Synkretist, sondern auch Hierarch ist. Der Hierarch wird alsbald in seiner ganzen Größe dastehen.

Zuvor versucht er es durch eine zusammenfassende Wendung die bisherige Entwicklung zum Abschluß zu bringen.

Das habe ich, sagt er, mit specieller Beziehung auf mich und Apollos ausgeführt (V. 6)*), aber er sagt nicht zugleich, wo diese Ausführung beginnt — ob von C. 1, 14 an, wo er nach dem Strafwort über die Partheiungen auf sich zu reden kommt, — oder von C. 3, 5, wo er den Apollos gelegentlich mit sich zusammenstellt — eine gelegentliche Zusammenstellung aber, in einem Zusammenhange, der von den Lehrern überhaupt und ihrer Bedeutung handelt, ist das die Durchführung eines allgemeinen Gedankens mit durchgängiger, specieller Beziehung auf Paulus und Apollos? Oder wenn er sagen will: obwohl die Partheiungen weiter griffen und auch andere Häupter in Betracht hätten kommen können, so habe ich nur von mir und Apollos gesprochen und gehandelt — wo spricht er dann überhaupt von Apollos? — wo nennt er überhaupt noch seinen Namen außer in jener gelegentlichen Zusammenstellung desselben

*) ταῦτα μετεσχημάτισα.

(C. 3, 5) mit sich und nachher (C. 3, 22) mit sich und Petrus?

Doch es ist klar: er meint wenigstens die Ausführung von C. 3, 5 an, wie aus der Zweckangabe hervorgeht: um euert willen, damit ihr an uns lernet, nicht höher hinaus über das, was geschrieben steht — wahrscheinlich fehlte ursprünglich das Zeitwort: „sinnen" *), welches jetzt die gewöhnliche Lesart bildet, — er wußte kein Zeitwort zu finden, welches ihm bestimmt und zugleich allgemein genug war. Aber es würde ihm auch sehr schwer gewesen seyn, für diesen Satz ein passendes Zeitwort zu finden — am Schluß des Verses kann er zwar dreister auftreten und geradezu sagen: „auf daß ihr nicht Einer gegen den Andern euch aufblähet" — allein, um nicht noch zu fragen, was ihn dazu berechtigte, „an uns" zu sagen, als ob Apollos damit einverstanden wäre und seine Zustimmung dazu gegeben hätte, erhoben die Korinther sich wider einander und erhoben sie nicht vielmehr ihre Partheihäupter?

Im Anfange seines Zwecksatzes, als er das Zeitwort mied und fallen ließ, war seine abentheuerliche Composition: damit ihr an uns lernet, „nicht über das, was geschrieben steht, hinaus" **) seine Aushilfe, um die Bestimmtheit zu vermeiden und das nöthige Allgemeine zu geben. Fragt man aber, auf welches positive Schriftwort er mit dieser geschraubten Wendung ziele — (denn ein positives Schriftwort muß er im Sinne haben) — so würde es schwer fallen, ja, unmöglich seyn, eine bestimmte Stelle des A. T. anzugeben, die ihm vorschwebte — das Wahrscheinlichste ist es vielmehr, daß der späte Schriftsteller vom Standpunkt seiner Leser und Zeit aus, auf welchem des

---

*) φρονεῖν.

**) τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται.

Heidenapostels Schrift als positives Gotteswort galt, die schriftliche Auseinandersetzung desselben als Norm für die Gläubigen bezeichnet hat — selbst auf die Gefahr hin, die matte Tautologie zu bilden: das habe ich geschrieben, auf daß ihr nicht über das, was geschrieben ist, hinaus ....

So viel ist aus der Verwirrung dieses Satzes noch zu ersehen: der Verfasser wollte darauf hinweisen, daß er mit dem vermeintlich vorhergehenden Excurs über Paulus und Apollos etwas Weiteres bezweckte, etwas Allgemeines, über die Zeitverhältnisse Pauli Hinausgehendes erreichen wollte; so wenig er aber jene Parallele durchgeführt hat oder auch nur nothdürftig durchführen konnte, so wenig ist es ihm gelungen, diesen Fingerzeig auf das allgemeine Interesse und dieses selbst zu gestalten.

Indem das synkretistische und hierarchische Interesse sich in seiner Seele durchkreuzen und indem er V. 7 die Anstalten dazu trifft, die Selbstüberhebung derjenigen zu strafen, die sich dagegen sträubten, ihren besondern Schatz dem großen Ganzen, dem kirchlichen Organismus zu Gebote zu stellen, erinnert er die Leute, die durch ihre Unterordnung unter die Partheihäupter bewiesen, daß sie auf eigne Schöpferkraft nicht Anspruch machten, an den Umstand, daß sie Alles, was sie etwa besitzen, doch nur empfangen haben. Der Hierarch, der als der einzige Vermittler alles kirchlichen Besitzes gelten will, tritt nämlich an die Stelle des Synkretisten und ergießt V. 8 seinen Spott über diejenigen, die ohne ihn Etwas seyn und bedeuten wollen: ja, ihr seyd schon satt, ihr seyd reich geworden, ihr herrscht ohne uns — ja, ihr seyd autonom, ihr seyd euch selbst genug, ihr bedürft unserer nicht — ihr seyd die wahren Herrscher und zum Herrschen bestimmt — nicht wahr? ihr wollt herrschen? Das würde euch gefallen — ja, ich wollte, ihr herrschtet, schließt der Hierarch,

indem er seine Ironie auf die Spitze treibt und dabei sicher ist, daß sein Wunsch doch nicht zur Erfüllung kommen könne — dann dürften wir doch mit euch zur Herrschaft gelangen, denn ohne euch würden wir freilich nie dazu kommen.

Seiner Herrschaft und hohen Würde ist aber der Hierarch vollkommen sicher: — Beides ist der Lohn seiner Martyrien und diese Bürgschaft für seine hohe Bedeutung hält er den rebellischen Layen V. 9—11 spottend und ironisch als etwas freilich Geringes und Unbedeutendes, ja, als etwas Erniedrigendes entgegen.

„Uns Apostel als Todesopfer hat Gott freilich zu den Letzten gemacht und als solche bloßgestellt" (V. 9) — uns Apostel, d. h. alle Apostel, die in Verbindung mit Paulus einen heiligen Chor bilden und deren tragisches Endschicksal aller Welt bekannt ist.

Was soll aber in dieser Schilderung des Märtyrerstandes der Zug V. 12, daß er seinen Lebensunterhalt eigenhändig schafft und wirkt? Was soll diese freie Entsagung auf den Lohn der Gemeinden — eine Entsagung, die durchaus nicht zu den Leiden gerechnet werden kann und vielmehr das wohlberechnete Mittel zur Behauptung der eignen Selbstständigkeit ist? Es ist eine Reminiscenz, die der Ueberlieferung vom Benehmen des Heidenapostels entsprungen ist, hier aber am allerwenigsten an ihrer Stelle war.

Was soll ferner (ebend. V. 12) die Antithese der Behandlung, die der Apostel erfährt, und seines Verhaltens gegen die Verfolger: „werden wir gelästert, so segnen wir" u. s. w.? Sie gehört auch nicht in einen Zusammenhang, in dem es sich rein und allein um Verfolgungen und Leiden handelt, die der Apostel und seines Gleichen erfahren — sie ist wiederum Reminiscenz, einem fremden Zusammenhang entnommen, freie Bearbei-

tung des evangelischen Gebots, wonach (Luk. 6, 28) der Fluch der Leute mit Segen vergolten werden soll. Je ungehöriger im vorliegenden Zusammenhange dieser Selbstruhm ist, um so stärker legt er dafür Zeugniß ab, daß dem Verfasser bereits ein Evangelium mit jenem Gebot des Herrn gegeben war.

Kurz, die Hierarchie bestand schon, als der Verfasser schrieb, und sie suchte gegen die Widerspenstigkeit der Layen nach den Rechtstiteln ihrer Herrschaft — es gab schon Evangelien, mehrere Evangelien, denn diejenige Schrift, die den Segen als Waffe gegen den Fluch gebot, war nicht das Urevangelium — es gab endlich schon, wie der Verfasser sogleich beweisen wird, eine Norm der Katholicität.

Nachdem er nämlich sich und Seines gleichen (V. 13) mit gezierter Uebertreibung als den Abschaum und Auswurf der Welt bezeichnet, lenkt er (V. 14) ein, erklärt er, daß er (V. 15) doch ihr Vater bleibe, ermahnt er sie (V. 16), ohne zu sagen, worin, ihm nachzuahmen, berichtet er ihnen, daß er eben deshalb — aber er sagt nicht weshalb — den Timotheus zu ihnen geschickt habe — vergißt er, daß dieser dann vor dem Briefe angekommen seyn müßte, und kommt er endlich zur Hauptsache, auf welche alle diese verworrenen Wendungen hinzielten, zur Eröffnung, daß Timotheus sie der Weise erinnern werde, wonach er überall, in allen Gemeinden lehre.

Welch' ungründlicher Lehrer hätte er also seyn müssen, wenn sein langer Aufenthalt unter den Korinthern nicht lang genug war, um dieselben mit seiner Weise bekannt zu machen!

Aber um Pauli Weise ist es dem Verfasser auch nicht zu thun, er will vielmehr auch einmal auf die Eine und allgemeine, überall geltende kirchliche Norm hinweisen — Timotheus brauch gar nicht zu kommen — er ist nicht abgeschickt, wie sich der Verfasser nachher besinnt (C. 16, 10), er

wird erst kommen und er bleibt überflüssig, da der Verfasser in diesem Briefe selbst schon Alles zusammenstellt, was er für den Inbegriff des Katholischen hält.

Er wollte nur auf den kirchlich-gesetzlichen Boden hinweisen, auf welchem der Hierarch unbesieglich dasteht, und in den unschön ineinandergeworrenen Wendungen, mit denen er (V. 18—21) diese ganze Exposition schließt und mit seiner baldigen persönlichen Ankunft droht, stellt er sich als den allgewaltigen Hierarchen dar, der Krieg und Frieden in beiden Händen vor sich hertragen kann.

Der Hierarch wird sich alsbald als wunderthätiger Strafrichter bewähren.

Von der Unzucht.

C. 5, 1—6. 20.

Der Verfasser fühlte es sehr wohl, daß er jetzt, wenn er zu einem andern Capitel übergehen und nach der Grundvoraussetzung des Briefes diesen Theil der Abhandlung wieder an ein Vergehen der Korinther anknüpfen wollte, sich nicht mehr auf die Zuträgereien von Chloens Gesinde berufen durfte, daß er vielmehr einen neuen Uebergang bilden mußte. Dießmal nennt er das allgemeine Reden der Leute seine Quelle und bezeichnet er durch das hinzugefügte „überhaupt"*): — „überhaupt hört man, daß Hurerei unter euch ist", das folgende Monitum als

*) C. 5, 1 ὅλως.

Begründung und weitere Bestätigung der Strenge, mit der er bisher gegen die Korinther aufgetreten ist.

Die Hurerei, von der er gehört hat, ist das Verhältniß, das ein Gemeindemitglied mit dem Weib seines Vaters hat. Er sagt aber Nichts darüber, ob der Verbrecher mit seines Vaters Weibe als Mann oder als Buhle lebt, ob sein Vater todt ist oder nicht, ob derselbe in letzterem Falle das Weib noch als Ehefrau hat oder ob er von ihr geschieden ist — das Gerede der Leute hatte ihm Nichts darüber zugetragen — vielmehr läßt er sich mit Willen auf dieß Detail nicht ein und braucht er sich nicht auf dasselbe einzulassen, da es ihm nur darauf ankam, eine ihm besonders am Herzen liegende Regel in Betreff der verbotenen Verwandtschaftsgrade aufzustellen, die Ehe mit der Stiefmutter als einen Gräuel darzustellen und in der Vernichtung des Gräuels seine hierarchische Allgewalt zu beweisen.

Er sieht sich gegenwärtig in der Korinthischen Gemeinde — die ganze Gemeinde mit seinem Geist im Namen desjenigen versammelt, der schon die Versammlung von Zweien oder Dreien, die in seinem Namen zusammentreten, (Matth. 18, 19. 20) als eine vollkräftige und mit unbeschränkter Allmacht begabte bezeichnet hat — und so spricht er als richterlicher Vorsitzender das Urtheil über den Verbrecher aus, wonach derselbe dem Satan zu übergeben ist.

In diesem Augenblicke, meint er, geschieht das Gericht, da er schreibt und die Korinther seinen Brief lesen*) — als ob das derselbe Augenblick wäre!

---

*) eine Voraussetzung, die nur unwillkührlich durch das Perfectum: ich habe geurtheilt, κέκρικα, durchkreuzt wird, d. h. durch ein Perfectum, welches aus der Reflexion entsprang, daß er jetzt schon, ἤδη, ehe er zu ihnen selber kommt, die Sache zur Entscheidung gebracht hat.

Wie gefährlich wäre ferner das Wagstück gewesen, wenn es der Apostel wirklich gewagt hätte, nicht nur sogleich zum äußersten Mittel zu greifen und auf das bloße Gerede der Leute hin einen höchsten Gerichtstag zu halten, sondern auch sich ohne Weiteres darauf zu verlassen, daß er eine Gemeinde, die seine Autorität nicht unbedingt anerkannte, von der sogar ein großer Theil in offenem Aufstande sich gegen ihn befand, sogleich zur Zustimmung zu seiner Meinung bringen würde.

Allein die Gefahr verschwindet für den Apostel, da sein Name nur der hierarchischen Fiction dient.

Nur der fingirte Paulus, nur eine imaginäre Person war im Stande, ein so colossales Strafwunder zu dictiren — einem wirklichen Menschen im Verhältniß und Kampf mit Seinesgleichen ist dieß abentheuerliche „Bewußtseyn der Wundermacht", welches die Apologeten*) auf Grund dieser Stelle, deren paulinischen Ursprung sie vielmehr erst beweisen müßten, dem Paulus und seinen apostolischen Mitarbeitern zuschreiben, nicht gegeben.

Nach dieser thaumaturgischen Kraftanstrengung wendet sich nun der Hierärch zu den Vorwürfen, die er den Korinthern zu machen hat — Allerdings sehr zur ungelegenen Zeit, da er dieselben, die er jetzt zu tadeln hat, so eben noch als obersten Gerichtshof constituirt hatte.

Nach dem Zusammenhange müßte seine Aufforderung, den alten Sauerteig zu beseitigen, sich unpassend genug auf den Verbrecher beziehen, der durch das Gericht längst beseitigt, ausgestoßen, dem Satan zum Verderben seines Fleisches übergeben ist, während sein Geist, ohne daß man weiß, wie das möglich ist, für die Seligkeit am Tage des Herrn aufbewahrt bleibt.

---

*) so auch Herr Dr. Baur, a. a. O. p. 329.

Wenn diese Rückbeziehung auf eine Sache, die vollständig erledigt war, ungehörig ist, so ist es vielmehr noch unpassender, daß die Ermahnungen V. 6. 7 allerdings so allgemein gehalten sind, daß an den Verbrecher nicht mehr, wenigstens nicht mehr allein zu denken ist. Dafür stehen sie nun aber auch als eine bildliche Ausarbeitung über die Nothwendigkeit, daß die Christen in ihrem Osterleben (V. 8) — denn immer ist ihr Ostern — den Sauerteig der alten Unreinheit von sich entfernen müssen, ziemlich zusammenhangslos da.

Mag es seyn! Ersehen wir doch aus seinem bildlichen Spiel, daß er in einer Zeit schrieb, in welcher das jüdische Paschafest längst christianisirt war und als christliches Fest bereits so feststand, daß es als Bild für die Reinigkeit des christlichen Lebens überhaupt gebraucht werden konnte.

Fordern wir von ihm auch jetzt nicht Zusammenhang, wenn er V. 9—13 zu einer neuen Angelegenheit kommt und dieselbe am Schluß der Entwicklung (V. 13) mit der vorhergehenden Verhandlung über den Ehebrecher unmittelbar zusammenwirft, obwohl dieselbe schon durch das Osterbild weit zurückgedrängt war. Er will die Mißdeutung, die seiner Warnung in dem früheren Briefe vor dem Umgang mit Hurern geworden war, durch Erinnerung an das, was er in der That geschrieben, berichtigen — wie kann er aber diese Berichtigung, die einen ganz andern Gegenstand betrifft, V. 13 mit der Forderung: „thut den Bösen — den Bösen, der in dieser Bestimmtheit nur jener längst abgethane Ehebrecher seyn kann — thut ihn hinweg von euch!" schließen.

Und welches Mißverständniß! Wenn er vor dem Umgang mit Hurern warnt, so sollen das die Leute so aufgefaßt haben, als ob sie danach die Welt räumen müßten? Ist es irgend

einem Menschen möglich, diese Warnung auf etwas Anderes als auf die geistige Gemeinschaft zu beziehen?

Und ist seine Deutung einer gewöhnlichen Lebensregel nicht vielmehr falsch, wenn er erklärt, er habe nur den Umgang mit lasterhaften Brüdern d. h. Gemeindegliedern gemeint, an die draußen Stehenden dagegen habe er gar nicht gedacht. D. h. ist diese Deutung einer gewöhnlichen und keiner Erklärung bedürftigen Lebensregel nicht trivial?

Und wirklich? In dem Briefe hat er diese von ihm unpassend genug gedeutete Lebensregel aufgestellt? Als ob es eines besondern Briefes von seiner Seite bedurfte, damit jene Norm der Menschheit gegeben wurde, und eines unmöglichen Mißverständnisses seiner Leser, damit er — er vielmehr eine haltlose Deutung desselben aufstellte!

Hätte ein wirklicher Paulus als Urheber des vorliegenden Briefes schon vorher an die Korinther einen Brief geschrieben und würde er sich bewogen gefühlt haben, auf denselben die Rede zu bringen, so würde er es in einer naturgemäßeren Weise gethan haben.

Wenn nun eine Polemik gegen die Unterwerfung unter die heidnische Gerichtsbarkeit folgt (C. 6, 1—6), so ist jeder Gedanke an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufzugeben. Ein Anklang war zwar für den Verfasser darin gegeben, daß vorher von den Draußenstehenden die Rede war — allein die Beziehung, in der sie jetzt und vorher in Betracht kommen, ist beidemale eine wesentlich verschiedene. Der Verfasser, der so gern thun möchte, als ob er über eine Menge Beziehungen zu gebieten hätte, die in seinem Verhältniß zu den Korinthern lie-

gen, sieht sich darauf beschränkt und dazu gezwungen, Dogmen und Satzungen seiner Zeit nebeneinander aufzustellen — oder vielmehr seine eigentliche Absicht war nur auf die Aneinanderreihung der Dogmen seiner Zeit gerichtet und die Voraussetzung, daß Paulus schreibe, sollte dieser dogmatischen Theorie nur die Weihe der apostolischen Autorität geben.

Das Verbot des heidnischen Gerichtsstandes stand schon als Satzung fest, als der Verfasser es theoretisch zu begründen suchte und zum Beweis, daß er nicht selbstständig schafft, vielmehr nur Gegebenes zusammenstellt, verwandte, dabei aber doch wesentlich verschiedene Gebote unmittelbar (V. 7) mit ihm zusammenwarf. Der Verfasser hat die strafende, in Fragen eingekleidete Bemerkung über die Benutzung des heidnischen Gerichtsstandes derselben Evangelienschrift entnommen, der der Verfasser des Lukasevangeliums C. 12, 57 die vereinzelte Frage: „was entscheidet ihr aber auch, was Recht ist, nicht von euch selber?" entlehnt hat.

Wenn er übrigens in seiner theoretischen Begründung des Verbots davon ausgeht, daß die Heiligen die Weltrichter, die oberste Instanz über die ganze Welt seyen und auch die Engel richten werden — (wie das letztere Gericht ausgeführt werden wird, darüber hat er selbst nichts Näheres zu sagen gewußt) — so ist V. 3 der Schluß, ob sie dann nicht vielmehr auch die irdischen Sachen entscheiden sollten, richtig gebildet, schwebend dagegen hält sich der Schluß V. 2, ob sie als Weltrichter der geringeren Rechtssachen nicht würdig seyen — er verwechselt und verwirrt nämlich zwei Wendungen, ob sie dann den geringeren Sachen nicht gewachsen, und die andere, ob diese ihrer nicht würdig sind.

Während ferner die Frage V. 5, ob sich denn sogar auch nicht Ein Weiser unter ihnen finde, der zwischen Bruder und

Bruder richten könne, in ihrer Grundanlage richtig gebildet ist, ist es sehr geziert und noch dazu etwas Neues, welches vollständig aus dem Zusammenhange heraustritt, wenn er V. 4 die Anweisung gibt, man solle aus der Gemeinde die Verachteten auslesen und zu Richtern setzen.

V. 6 verwirrt er sodann zwei Verbote, das Verbot des heidnischen Gerichtsstandes und das des gerichtlichen Haders überhaupt, unmittelbar in einander — ein sicherer Beweis, daß der Stoff dieser Exposition ihm gegeben ist, er selbst aber desselben nicht Meister war.

V. 7 glaubt er das Verbot des gerichtlichen Haders richtig weiter zu führen, wenn er es dahin erklärt, daß der Gläubige vielmehr Unrecht leiden und sich übervortheilen lasse — er hat also dem evangelischen Gebot, welches die Unterwerfung unter die weltliche Gewaltthätigkeit überhaupt empfiehlt (Luk. 6, 29), eine viel zu beschränkte Bedeutung gegeben, wenn er es zu einem Verbot des gerichtlichen Haders zwischen Brüdern, d. h. zwischen den Gläubigen macht.

Sehr matt ist es, wenn er daran V. 8 den Vorwurf knüpft, daß sie überhaupt Unrecht thun und noch dazu an ihren Brüdern — übervortheilen und noch dazu die Brüder; sehr weit hergeholt ist nach diesem Excurs gegen den heidnischen Gerichtsstand die Bemerkung V. 9. 10, daß die Ungerechten — er zählt alle mögliche Arten von solchen weitläufig auf — das Reich Gottes nicht ererben werden; — sehr geziert endlich ist es, wenn er die Korinther V. 11 daran erinnert, daß ihrer Etliche auch solche gewesen seyen — als ob er irgend einen Anlaß hätte, von der Vergangenheit zu sprechen, wenn er allein von der Gegenwart und ihren Gebrechen handelt — als ob er ein Recht dazu hätte, die Vergangenheit zu berühren, wenn

seine Leser, wie er selbst bemerkt, vom Schmutz derselben gereinigt sind.

Er selbst läßt diese Erinnerung an die Vergangenheit eben so folgenlos dastehen, wie sie ohne Anlaß war, und kommt sogleich darauf (V. 12) zu einer Wendung, die in diesem ganzen Abschnitt (C. 5. 6) nicht den geringsten Anklang besitzt. „Alles steht mir frei, aber es frommt nicht Alles" klingt allein an die C. 8 folgende Abhandlung über den Genuß des heidnischen Opferfleisches an — mit dem Anfang von V. 13, wonach die Speise dem Bauch, der Bauch der Speise gehört, steht es allenfalls auch noch in Verbindung, aber mit dem Schluß dieses Verses und des ganzen sechsten Capitels hat es nicht das Geringste mehr zu thun — der Verfasser handelt nämlich von V. 13 an bis V. 20 von der Hurerei, für welche das Unding von Zugeständniß: „Alles steht mir frei", unmöglich ist — so unmöglich, daß es auch nicht im vermeintlichen Brief der Korinther, auf welchen der Verfasser nach der Annahme einiger Ausleger Bezug nehmen soll, gestanden haben kann.

Nein! Ihm, dem Verfasser lag es im Kopf — er bringt es hier zur Unzeit an, läßt es nachher fallen, nachdem er es V. 12 mit der eben so folgenlos bleibenden Wendung: „Alles steht mir frei, aber Nichts soll mich gefangen nehmen", verbunden hatte.

Genug, er handelt nun V. 13—20 von der Hurerei und weist ihr Unrecht nach, indem er zeigt, wie sie der Hure die Glieder zu eigen gibt, die dem Herrn gehören, und daß sie eine Versündigung an dem eigenen Leibe ist, der zum Tempel des heiligen Geistes bestimmt ist, noch dazu am Leibe, den der Mensch sich nicht einmal selbst gegeben hat.

Von der Ehe.

Cap. 7.

Wie der Verfasser Chloens Gesinde vergessen hat und selbst nicht mehr daran denkt, aus den Zuträgereien dieser Dienstboten den Anlaß zu seinen Belehrungen zu entnehmen, so thun wir desgleichen und werden wir ihm auch nicht mehr mit der Frage beschwerlich fallen, ob die Belehrungen, die er jetzt über die Ehe gibt, bestimmten Ansichten entgegentreten, die mit der Richtung und Grundvoraussetzung jener Partheien, über die ihn Chloens Gesinde unterrichtet hatte, im Zusammenhange stehen. Er weiß jetzt selbst Nichts mehr von jenen Partheiungen — er gibt im Folgenden die christliche Ansicht über die Ehe und die Casuistik der Ehegesetzgebung, so weit sich dieselbe in seiner Zeit entwickelt hatte — verlangen wir daher von ihm nicht mehr, als er geben konnte.

Da er es in diesem Capitel auch nicht mehr mit bestimmten Mißbräuchen, wie im vorhergehenden Abschnitt zu thun hat, so konnte er auch nicht mehr aus dem allgemeinen Gerede der Leute den Anlaß zu seiner Abhandlung entnehmen — nein! die Korinther haben ihm (C. 7, 1) über die Ehe geschrieben und er antwortet ihnen — aber worauf? auf ihre Anfragen? Gibt er im Eingang auch nur die geringste Andeutung darüber, welches ihre Anfragen waren? Knüpft er in der That an ihre Fragen an? Nimmt er nachher auch nur Einmal auf bestimmte Anfragen Bezug? Kommt auch nur Ein Wink darüber vor, ob alle Punkte der folgenden Abhandlung sich auf entsprechende Anfragen beziehen oder ob er einmal im Zuge auch ohne Rücksicht auf bestimmte Fragen seine Ansicht detaillirt?

Nichts von alle dem. Der vorausgesetzte Anlaß ist ein oberflächliches Gebilde und nachdem dasselbe V. 1 einmal aufgestellt ist, sogleich darauf und für immer vergessen.

Als der Verfasser schrieb, war der Vorzug der Ehelosigkeit vor der Ehe, die nur um der Hurerei willen zugestanden wird (V. 2), schon ein moralisches Dogma — dieser Vorzug verstand sich so sehr von selbst, daß er nicht einmal daran dachte, ihn im Eingange zu begründen.

Die Ehe, die das christliche Princip nur als ein Zugeständniß an die Schwäche des Fleisches duldete, war schon nach den Bedürfnissen des geistlichen Lebens geordnet und die gegenseitige Verpflichtung der Gatten gegeneinander für den Fall, daß sie in Folge eines gegenseitigen Uebereinkommens zum Behuf des Fastens und Betens darauf verzichteten, momentan aufgehoben (V. 3—6). Wenn der Verfasser sodann zum Schluß seines Excurses über diese momentane Aufhebung der Verpflichtung V. 5 die schwebend gehaltene Anweisung gibt, sie sollten dann wieder zusammengehen, damit sie nicht der Satan um ihrer Unreinheit willen versuche — (als ob diese Aussicht auf den wieder erlaubten Genuß für die augenblickliche Enthaltung trösten sollte!) — so zeigt er wenigstens soviel, daß er in einer Zeit schreibt, in der die spätere Ansicht und Sprache der Asceten schon in ihren Anfängen vorhanden waren.

Wir sagen: wenigstens! Denn was seine Anweisung in der That bezweckt, ob sie für die augenblickliche Entsagung allein nur trösten soll, ob er die Zeit der Entsagung soviel wie möglich beschränken, ob er der Gefahr zuvorkommen will, daß die Eheleute sich nicht noch während ihres Fastens von der unvertilglichen Unreinheit zum Fall bringen lassen möchten, das würde er selbst nicht einmal sagen können, da alle diese Wendungen mit Einemmale ihm im Sinn lagen.

Nachdem er V. 7—9 die Ehe noch einmal als ein bloßes Zugeständniß, als eine Schwäche geschildert hat, die als ein Mittel um dem Schlimmeren, den Folgen der Brunst zu entgehen, zugelassen werden kann, kommt er V. 10. 11 auf die Ehescheidung.

Er verbietet dieselbe, führt das Verbot auf ein ausdrückliches Gebot des Herrn zurück (V. 10) und dennoch bestimmt er ohne Weiteres, ohne den geringsten Einschnitt zu machen, was in dem Fall geschehen solle, wenn dennoch die Scheidung eingetreten ist (V. 11), und am Schluß dieser Anweisung kommt er mit einem schlaffen und nachhinkenden „und" zum Verbot der Scheidung zurück.

Eine folgenreiche Verwirrung! Erst absolutes Verbot, sodann unbefangene Annahme des Falls, der als Ausnahmsfall nicht einmal charakterisirt ist, endlich Rückfall in die Voraussetzung des Verbots.

Verständig ausgedrückt ist der Sachverhalt folgender: der Verfasser kennt das absolute Verbot des Urevangeliums — in seiner Strenge konnte er aber dasselbe nicht festhalten, da er für das wirkliche Leben, welches demselben oft genug widersprach, Regeln geben wollte, — aber er kannte auch noch nicht die Casuistik, die im Matthäusevangelium ausdrücklich den Fall bestimmt hat, dem die Absolutheit des Verbots weichen solle.

Wenn er sodann ausdrücklich erklärt, daß er für seine Hochstellung des ehelosen Lebens kein Gebot des Herrn für sich habe (V. 25), so bestätigt sich das so eben gewonnene Ergebniß: — er kannte weder das Matthäusevangelium, noch die evangelische Quellenschrift, aus welcher der Verfasser desselben (C. 19, 10 — 12) den Preis derjenigen, die auf die Ehe Verzicht geleistet haben, entnommen hat.

Was seine Anweisung für die gemischten Ehen (zwischen Christen und Heiden) betrifft, so ist dieselbe erstlich schief gestellt, wenn er sein Gebot, auch diese als wirkliche, vollgültige Ehen aufrecht zu halten, und seine Argumentation, daß der ungläubige Theil durch den gläubigen geheiligt werde, mit der Bemerkung schließt (V. 14), sonst wären ja eure Kinder unrein — als ob das Unding möglich wäre, daß alle seine Leser in Mischehen lebten, oder als ob er nur zu solchen Leuten spräche! Seine Anweisung ist ferner höchst unzusammenhängend: — nachdem er die gemischten Ehen durch die Reflexion, daß der gläubige Theil den andern heilige, als vollgültige zur Anerkennung gebracht hat, mißbilligt er sie (V. 16) dennoch, schlägt er die Hoffnung, mit der der gläubige Theil der Errettung des ungläubigen sich vertröstet, als eine anmaaßliche nieder und versteht er sich nur nothgedrungen, für den Fall*), daß Gott diesen oder jenen für eine Mischehe bestimmt hat, zur Anerkennung derselben.

„So ordne ich es in allen Gemeinden", setzt er hinzu: — d. h. verständig ausgedrückt: dem allgemeinen katholischen Gebrauch, der diese Mischehen zuläßt, muß ich mich fügen.

Ich! — so ordne ich es in allen Gemeinden! Als ob ein Mann, der in seiner Anweisung für diesen Fall Ja und Nein unmittelbar neben einander stellt, ein Ordner und Gesetzgeber für die ganze Kirche seyn konnte!

Was für ein Gesetzgeber, der in einem Abschnitt über die Ehe plötzlich und sogar in der Meinung, als befinde er sich noch im besten Zusammenhang auf die Gleichgültigkeit, mit der Gott auf den Unterschied der Beschneidung und Vorhaut herabsieht (V. 18. 19), zu sprechen kommt!

---

*) V. 17 εἰ μή.

Was für ein Gesetzgeber, der durch den bloßen Anklang des Gedankens der Gleichgültigkeit bewogen, sich über die Gleichgültigkeit vom Unterschied des freien und des Sclavenstandes ausläßt (V. 20—22), dem Sclaven anräth, seinen Stand als gleichgültig zu betrachten, ihm mit einer sehr gezierten und mangelhaften Wendung befiehlt, selbst für den Fall sogar *), wenn er frei werden könne, seiner Sclaverei zu gebrauchen (!) **) — der den Sclaven endlich damit tröstet, daß er ein Freigelassener Christi, der berufene Herr dagegen ein Knecht Christi sey!

Als ob der Knecht als Freigelassener Christi von diesem nicht abgelöst seyn müßte und der Herr, wenn er auch durch seine Berufung Christi Knecht wird, aufhörte, seines bürgerlichen Sclaven Herr zu seyn!

Was für ein Gesetzgeber ferner, der an sein Gebot für den Sclaven V. 23 das Verbot, „werdet nicht Menschenknechte", unmittelbar anknüpft — als ob zur Warnung vor der Menschenknechtschaft, die hier eine geistige und theoretische ist, nachdem das Partheiwesen der Korinther und ihre Unterordnung unter Partheihäupter längst vergessen ist, auch nur der geringste Anlaß gegeben war!

Was für ein Briefschreiber endlich, der, wenn er jetzt wiederum auf die unendliche Vorzüglichkeit des ehelosen Lebens zu sprechen kommt und die Gründe auseinandersetzt, die die Ehe unendlich unter die Enthaltung stellen, so thut und spricht ***), als ob er über diese Angelegenheit noch kein Wort habe fallen lassen, und endlich über das gottselige Verhalten der

---

*) V. 21 ἀλλ᾿ εἰ καὶ.

**) gebrauchen! Es lag ihm nämlich die Wendung im Sinne: von der Gelegenheit, frei zu werden, keinen Gebrauch machen!

***) V. 25 περὶ δὲ τῶν παρθένων.

Wittwen Verhaltungsmaaßregeln gibt (V. 39. 40), als hätte er diese Angelegenheit nicht bereits (V. 8. 9) vollständig erledigt!

Nur Eins heben wir aus seinen Argumentationen hervor, weil es wiederum für die Bestimmung seines Verhältnisses zu den Evangelien von Wichtigkeit ist.

In dem Zusammenhange, in dem er (V. 29—31) wegen der Kürze der Zeit, die bis zur letzten Krisis noch übrig ist, die Ehe als unnöthig und überflüssig darstellt, fügt er in Bezug auf dieselbe Kürze der noch übrigen Zeitspanne die Mahnung hinzu, daß demnach auch diejenigen, die Weiber haben, so seyn sollen, als hätten sie keine, und führt er diese Wendung sogleich ins Allgemeine weiter fort, daß auch die Weinenden so seyn sollen, als weineten, die sich Freuenden, als freuten, die Kaufenden, als besäßen sie nicht.

Weiber haben, sich freuen, kaufen sind aber positive Bestimmungen und Genüsse, die alle an ihrer Stelle sind, wenn es sich um die Entsagung und Verzichtleistung handelt. Das Weinen gehört demnach nicht hieher, ist durch Nichts im Zusammenhang herbeigeführt, konnte Niemandem in den Wurf kommen, der ursprünglich schafft und wirklich einem treibenden Interesse folgt — es ist dem Verfasser zufälligerweise, von außen, durch fremde Gewalt zugekommen — woher aber? Aus jenen Seligpreisungen, die der Verfasser des Lukasevangeliums mit unserem Verfasser aus Einer und derselben Quellenschrift entnommen hat.

Vom Götzenopfer.

C. 8 — C. 11, 1.

Statt, wie ein wirklicher Briefschreiber gethan hätte, an den Anlaß, der ihn zu der Abhandlung über den Genuß des Götzenopferfleisches brachte, anzuknüpfen, beginnt er seine Abhandlung, die er durch Nichts einführt, sogleich mit einem Excurs über das Wissen — über das Wissen in allen möglichen Formen, Verhältnissen und Gegensätzen (V. 1—3). Zuerst (V. 1) wenn er dem Wissen mit einem Zugeständniß entgegenkommt und den Korinthern zugesteht: ja, wohl, wir Alle haben das Wissen, auch ihr habt es, beschränkt er dieß Wissen durch die Liebe. Unmittelbar darauf ist das Wissen (V. 2) das verwerfliche vermeintliche Wissen und nach dem unmotivirten, unerklärlichen Ausfall auf dasselbe kommt es auf einmal als Passivum, als von Gott erkannt werden und zwar als Folge der Liebe zu Gott (V. 3) zum Vorschein. Drei Wendungen überstürzen einander — keine kommt zu ihrem Recht — die letzte verläuft namentlich ins Leere, da der Verfasser sogleich darauf von dem wirklichen Wissen über die Natur des Götzenopfers handelt — d. h. von demjenigen Wissen, von welchem er V. 1 sprach und von dem hier auch allein die Rede seyn konnte.

Es handelte sich um die richtige Theorie, aus welcher die richtige Praxis folgen mußte.

Sagen wir es aber nur sogleich, wie es kam, daß der Verfasser in jenem Eingange von der richtigen Theorie sogleich zum vermeintlichen Wissen übersprang und sich unmittelbar darauf in der Unbestimmtheit seines von Gott erkannt werdens verlor! Er kann die richtige Theorie doch nicht wirklich darstellen — sein

eignes Bewußtseyn über den Gegenstand ist unklar — daher flüchtet er sich nach seinem Zugeständniß (V. 1) sogleich in die Antithese gegen das vermeintliche Wissen — endlich zur Höhe, aber von ihm nicht wirklich beschriebenen Höhe des von Gott erkannt werdens.

Seine Unklarheit über die richtige Theorie wird er sogleich verrathen.

V. 4 macht er dazu Anstalt, die freiere Ansicht zu begründen — er will ihr Recht geben, sagen, worin ihr Recht besteht, V. 7 will er die Beschränkung nachfolgen lassen, die die Rücksicht auf den schwachen Nächsten gebietet — diese Beschränkung tritt aber ein, ehe und ohne daß das Zugeständuiß und die Anerkennung der Richtigkeit der freieren Ansicht wirklich erfolgt ist — die der richtigen Theorie entsprechende Praxis muß der die Theorie verläugnenden Praxis weichen, ehe sie selbst als berechtigt anerkannt ist.

Er will V. 4 die Theorie der freien Praxis entwickeln und ihr Recht zugestehen — (ja, es gibt keine Götzen in der Welt) — aber schon die zweite Hälfte dieses Satzes: „es gibt außer dem Einen keinen andern Gott", bringt in das Ganze schon eine schreiende Disharmonie — eine Disharmonie, die sogleich und darauf (V. 5. 6.) allein festgehalten wird, da der Verfasser die Existenz und Wesenheit der Götzen nun voraussetzt und nur die Annahme Anderer, daß sie auch Götter seyen, als eine irrthümliche bestreitet.

Dieser grelle Widerspruch beweist, daß der Verfasser in der Theorie selber noch unklar ist. Er hat nicht die freie, richtige, selbstgewisse Theorie — kein Wunder daher, daß er auch nicht die entsprechende freie Praxis setzen konnte! Seine ängstlichen und verschrobenen Wendungen haben die freie Theorie und Praxis als Erwerb seiner Zeit zur Voraussetzung, aber er wagt

es nicht, beide zu setzen, und wenn er (von V. 7 an) die Selbstentsagung auf die der freien Theorie entsprechende Praxis anempfiehlt und so thut, als ob diese Nachgiebigkeit gegen die Schwachen das freie Werk der Liebe sey, braucht er Wendungen, die sogar die Condescendenz zu dem götzendienerischen Bewußtseyn der Schwachen verlangen.

Indem wir die schreiende Dissonanz seiner Darstellung, wonach die Schwachen — (die sich doch nach V. 9. 13 nur an der freien Theorie und Praxis ärgern und mit ihr schlechthin Nichts gemein haben wollen) — durch den Genuß (V. 7 und 10), an dem sie ohne Weiteres Theil nehmen oder zu dem sie sich verleiten lassen, der Gefahr der Befleckung und des völligen Verderbens ausgesetzt würden — indem wir diese Voraussetzung ihrer eigenen Grund- und Haltlosigkeit überlassen, weisen wir darauf hin, wie der Verfasser V. 7 die Gefahr, der die Schwachen ausgesetzt sind, auf ihre Voraussetzung von der wirklichen Wesenhaftigkeit der Götzen, kurz, auf ihr götzendienerisches Bewußtseyn gründet und sie um dieses Bewußtseyns willen der sorgfältigen Schonung der Andern anempfiehlt.

Wo solche Widersprüche zu Grunde liegen, ist es allerdings nicht zu verwundern, wenn von V. 7 an kein Satz richtig durchgeführt, jeder von entsprechenden kleineren Widersprüchen durchzogen ist, und ist es im Grunde dem Verfasser auch nicht zu verdenken, wenn er den ganzen Dispüt niederschlagen und mit der Wendung V. 8: die Ausübung der Freiheit helfe Nichts, die Unterlassung raube Nichts, die Entscheidung als gleichgültig bezeichnen möchte.

Allein er hat diese Gleichgültigkeit selbst am wenigsten anerkannt — er ist mit keinem besondern Beispiel vorangegangen — er ist nicht unpartheiisch: — er schützt den Schwachen, statt ihn über die Grundlosigkeit seines götzendienerischen Bewußt-

seyns zu belehren und ihn zur Freiheit zu erheben — er wendet sich nur an den Starken und Freien und will ihn bereden, sein Recht als etwas Gleichgültiges preiszugeben, statt die Theorie, die selbst die entsprechende Praxis wichtig macht, zu vertheidigen — an den Schwachen wendet er sich nicht, er protegirt ihn nur, macht ihn aber dadurch zur Autorität für den Gebildeten.

Es folgt nun, durch das ganze neunte Capitel hindurch, eine Abschweifung, in welcher der Apostel sich als das Beispiel eines solchen darstellt, der freiwillig auf das ihm zustehende Recht Verzicht leistet und den Schwachen sich in dem Grade accomodirt, daß er mit ihnen selbst ein Schwacher wird.

Man sieht also ungefähr, was der Verfasser wollte, er hat aber seine Abschweifung frostig und unmotivirt eingeleitet — er hat die Hauptkategorie, auf die es hier ankam, nicht richtig durchgeführt — die weitläufige Ausführung eines der Rechte, auf dessen Genuß der Apostel Verzicht geleistet hat, des Rechts, welches dem Clerus den Layen gegenüber zusteht, verräth den Hierarchen, der diese Abschweifung zur Unzeit für die theoretische Begründung seines Rechts benutzt — wenn er endlich zuletzt sagen sollte, worin und in welcher Form der Apostel den Schwachen ein Schwacher geworden ist, so würde er selber die Antwort schuldig bleiben.

Wenn er die Abschweifung abrupt mit der Frage einleitet: bin ich nicht ein Apostel, so wäre es richtig, wäre seine Argumentation allein zusammenhängend, wenn er die Anerkennung seines Apostolats von vornherein voraussetzte und nun zeigte, daß er auf alle Rechte, die ihm sein Charakter als Apostel zuwies, Verzicht geleistet habe — so argumentirt er aber nicht — er argumentirt also nicht richtig und hält sich V. 1 und 2 viel zu lange dabei auf, seinen Apostelcharakter zu beweisen, indem

er sich darauf beruft, daß er den Herrn gesehen habe und daß die Korinther sein Werk in dem Herrn seyen — sein Werk, als ob sie allein sein Werk gewesen wären — als ob er nicht noch andere Gemeinden gestiftet habe!

Hier, wo die beweisende Strenge der Argumentation davon abhing, daß der Apostel von der sichern Voraussetzung seines Vorrechts und von der unbedingten Anerkennung desselben zur Darstellung seiner Entsagung auf die Consequenzen desselben überging, war die ängstliche Beweisführung für die wirkliche Begründetheit seines Vorrechts am wenigsten an ihrer Stelle.

Und welche Freiheit kann mit der Frage: „bin ich nicht frei?" allein gemeint seyn? Offenbar nur die Freiheit, auf die er selbst verzichtet — mag es sonst eine Freiheit seyn, welches sie wolle. Seine Frage V. 4. 5: „haben wir nicht die Macht zu essen und zu trinken? Die Macht wie die andern Apostel eine Schwester als Weib mit umherzuführen?" kann zur Voraussetzung einer solchen Freiheit allenfalls noch stimmen — auch mit der Ausführung über das Recht des Clerus, von dem er keinen Gebrauch gemacht hat (V. 15), kann sie noch in Zusammenhang gebracht werden; — aber aller Zusammenhang hört endlich auf, wenn er seine unbedingte Freiheit (V. 19) als seine Selbstständigkeit gegen Jedermann bezeichnet.

Wie schwebend außerdem ist die erste Charakteristik seiner Freiheit V. 4 — wie unsicher bewegt sich der Verfasser, wenn er sie als die Macht zu essen und zu trinken bezeichnet und es unbestimmt läßt, ob es die Freiheit des Genusses ist, von der er im vorhergehenden Capitel gehandelt, oder das Recht auf den Unterhalt, auf den er erst später zu sprechen kommt.

Welche Vorstellung ferner, daß Petrus umhergezogen ist, die Zwölfe (V. 5) wandernde Apostel gewesen seyen, die den

Korinthern genau bekannt waren. Später erst — im zweiten Jahrhundert waren sie als solche Jedermann bekannt!

Wie unpassend endlich ist in der Frage, ob sie mit den andern Aposteln nicht dasselbe Recht zur Ehe hätten, Barnabas mit der Person Pauli in die engste Verbindung gebracht und den Korinthern als coordinirt mit Paulus vor Augen gestellt! Als ob er mit dem Heidenapostel nach Korinth gekommen wäre!

In dieselbe Zeit, auf welche alle diese Anachronismen führen, weist auch die weitläufig ausgearbeitete Theorie über das Recht des Clerus auf Unterhaltung durch die Layen V. 7—13: — die Cleriker sind die Kriegsschaar, die Militärmacht der streitenden Kirche und haben als solche das Recht dazu, ihren Sold zu fordern — sie sind die Pflanzer und Hirten, die vom Ertrag ihrer Arbeit leben müssen — auch das Gesetz, welches dem Ochsen, der da drischet, das Maul zu verbinden untersagt, tritt für ihr Recht ein — ihr Sold ist eine gerechte, wenn auch als etwas bloß Leibliches eine unverhältnißmäßig unbedeutende Consequenz ihrer geistigen Bemühung — sie nehmen endlich die Stelle der alttestamentlichen Priester ein, die auch vom Opfer, welches sie darbrachten, und vom Altar, dessen sie pflegten, genossen.

Jeder Zweifel daran, daß diese Theorie über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche des Clerus einer andern Zeit als dem zweiten Jahrhundert angehören könne, wird endlich durch die dem letzten Argument angehängte Anwendung (V. 14), so habe der Herr auch verordnet, daß die das Evangelium verkündigen, vom Evangelium leben sollen, niedergeschlagen — diese Anordnung des Herrn kennt der Verfasser aus der Instruction, die derselbe bei der ersten Aussendung den Zwölfen mit auf den Weg gab (Marc. 6, 8 und Luk. 10, 7, nur daß hier die In-

struction, die ursprünglich den Zwölfen bestimmt war, in eine Instruction der Siebenzig verwandelt ist).

Sehen wir nun, wie sich der Apostel zu dieser Theorie stellt — d. h. ob es dem Verfasser gelungen ist, die zwei völlig verschiedenen Interessen, sein Interesse für die hierarchische Theorie und seine Absicht, den Apostel als Beispiel der Selbstentsagung aufzustellen, harmonisch mit einander zu verbinden.

Es ist ihm aber nicht gelungen! Wenn der Apostel mitten im Lauf jener theoretischen Auseinandersetzung dazwischen tritt (V. 12), versichert, daß er von diesem unerschütterlich feststehenden und durch alle mögliche Autoritäten, durch die Analogie, durch das Gesetz, durch die Größe der priesterlichen Gabe, durch das Vorrecht der alten Priester und die entsprechende Anordnung des Herrn verbürgten Recht keinen Gebrauch gemacht habe, so gebraucht er einen sentimentalen Ausdruck, der dem Ernst des Ganzen sogleich ein Ende macht.

„Wir ertragen Alles", sagt er — also ist der Umstand, daß er sich mit seiner Hände Werk ernährt, die Folge einer Beraubung durch Andere? Aber er resignirt ja freiwillig, will von seinem Recht keinen Gebrauch machen — also kann nicht von einem Ertragen die Rede seyn; oder wollten ihm die Korinther Nichts geben, so fiele sein ganzer Ruhm zusammen.

Als Grund davon, daß er Alles ertrug, bezeichnet er seine Absicht, jedes Hinderniß für das Evangelium zu vermeiden — aber wenn es sich vielmehr um ein Recht handelte? Konnte er dem Evangelium durch Annahme des gesetzlich bestimmten Unterhalts schaden? Konnte man bei einem tüchtigen Manne Eigennutz vermuthen, wenn er den Unterhalt annahm? Durfte er überhaupt dulden, daß der Argwohn das Recht überhaupt beschimpfte?

Das Alles ist so zusammenhangslos und zerbrechlich, wie der Excurs, den er V. 15—18 über seine rühmliche exceptionelle Stellung, die er sich durch Verzichtleistung auf jenes Priesterrecht verschafft hat, ausarbeitet, aber nicht zu seinem Ende fortführen kann. Lieber wolle er sterben, sagt er V. 15, als seinen Ruhm aufgeben — V. 16. 17 macht er nun Anstalten dazu, die exceptionelle Stellung, die jenen Ruhm begründet, darzustellen: — zunächst führt er aus, wenn er das Evangelium predige, d. h. überhaupt nur, ohne Hinzutritt eines besondern auszeichnenden Umstandes predige, so thue er damit nichts Besonderes — er muß es thun — gern oder gezwungen muß er der Nothwendigkeit gehorchen — — doch falsch — falsch ist es auch in dieser vorbereitenden Abhandlung schon, daß er vom Lohn für den Dienst unter dieser Nothwendigkeit spricht; — falsch — falsch ist der Uebergang V. 18 zu der Befriedigung der Erwartung, die der Leser bisher hegen mußte: — man will endlich eine genaue Beschreibung seines Ruhms und eine Aufklärung über das Verhältniß desselben zur Nothwendigkeit der evangelischen Predigt haben — statt dessen knüpft er an das unpassenderweise dazwischengetretene Stichwort des Lohns an, fragt er, was nun also sein Lohn sey — statt sein exceptionelles Verhalten zu schildern, fragt er nach dem Lohn desselben und worin besteht er? In seinem exceptionellen Verhalten selbst. Der Verfasser hat sich vollständig im verwirrten Knäuel seiner unzusammenhängenden Vorstellungen verfangen.

Daß die Freiheit und Selbstständigkeit gegen Jedermann, auf die er V. 19 zu sprechen kommt, etwas völlig Neues ist, obwohl der Verfasser so spricht als seye sie immer noch die Freiheit der Selbstentsagung, von der er bisher gesprochen, ist bereits oben bemerkt worden. Doch lassen wir ihn nur zu der beabsichtigten Ausführung kommen und sehen wir, ob es ihm

gelingen kann, uns eine bestimmte Vorstellung von der Verzichtleistung des Apostels auf seine Selbstständigkeit zu erzeugen. Wie machte es also der Apostel, wenn er den Juden ein Jude wurde? Ja, da der Verfasser, um den Schein recht vieler Classen, denen der Apostel sich gleichstellte, die Juden zweimal anführt, erst als Juden, sodann als Solche, die unter dem Gesetz sind — (um nachher die Heiden als diejenigen bezeichnen zu können, die ohne Gesetz sind) — wie stellte es der Apostel an, wenn er denen sich gleich machen wollte, die unter dem Gesetz sind? Unterwarf er sich also, den Juden zu Gefallen, dem Gesetz? Behauptete er den Juden zu Liebe auf einmal die Nothwendigkeit des Gesetzes? Welches Unding! Seine Versicherung der Liebe würde ihm sogar Nichts geholfen haben, da ihn die Juden als Gegner des Gesetzes kennen mußten.

Das Ganze ist eine phrasenhafte Antithese, zu deren Gestaltung und Erklärung der Verfasser selbst am wenigsten Etwas Gegründetes hätte aufstellen können.

Welche unpassende Wendung ist es endlich, wenn er plötzlich V. 23, nachdem er den Augenblick vorher die Beseeligung und Errettung der Andern als den Zweck seiner Herablassung bezeichnet hat, als den Grund dieser Handlungsweise seine Absicht bezeichnet, selbst des Evangeliums theilhaftig zu werden. Das Evangelium hat ihn ja bereits! Als auserwählter Apostel ist er vielmehr mit dem Evangelium von vornherein verwachsen! Er lebt im Evangelium — wie kann es also erst noch sein Streben seyn, desselben theilhaftig zu werden?

Daher kommt der Widerspruch! — er wollte zum Schluß eine Darstellung des Kampfs geben (V. 24—27), dessen es bedarf, um das Evangelium zu gewinnen — er wollte in der Weise der Rhetoren seiner Zeit die Palästra und ihren Kampf zu einem weitläufigen Bilde benutzen und namentlich, indem er

dem Bilde plötzlich eine neue, umgearbeitete Wendung gibt und den Kampf auf die harte Behandlung des Leibes beschränkt, die Enkratie, die Betäubung und Gefangennehmung des Leibes als die ächte christliche Kampfesart darstellen.

Mit einer sehr ausführlichen Einleitung, in der der Verfasser (C. 10, 1—13) die Juden des A. T., die mit der Gemeinde schon dieselben Genüsse, die Taufe, den geistlichen Trank und die geistliche Speise hatten, der himmlischen Wohlthat aber sich wieder verlustig machten, der Gemeinde als gottgeordnetes warnendes Vorbild darstellt, geht er endlich dazu über, die Entscheidung zu geben, die er der Frage über den Genuß des Opferfleisches bisher immer noch nicht zu geben wagte.

Die Merkwürdigkeiten jener Einleitung, daß Christus als wasserspendender Fels den Juden auf dem Zug durch die Wüste folgte, daß die Wolke, die das Volk schirmte, und das Meer, durch welches sie zogen, das Wasser ihrer Taufe enthielt, daß die Taufe auf Moses geschah, ferner die an sich unbedeutenden und kaum der Besprechung werthen Differenzen zwischen einzelnen geschichtlichen Voraussetzungen über die Art und Weise, in der sich der Ungehorsam des jüdischen Volks bewies, und den Angaben des A. T., Alles das überlassen wir gern und bereitwillig dem Verfasser zur weiteren Aufklärung: — uns kann es nur interessiren, ob er es nun wirklich wagt, die Frage über den Genuß des Opferfleisches zur Entscheidung zu bringen.

Indem wir alle weitern Haltlosigkeiten, — z. B. die unmotivirte Ermahnung V. 10, die Korinther möchten nicht murren wie das Volk in der Wüste, das plötzliche Gerede über Versuchungen, während von solchen nicht die Rede war und nach-

her ihrer nicht gedacht wird, die geschraubte Wendung, daß Gott ihnen bisher doch nur erträgliche Versuchungen (V. 13) zugeschickt habe und sie auch ferner nicht mit Versuchungen zur Last fallen werde, deren Ende nicht abzusehen sey, während vielmehr wegen der vorhergehenden Erwähnung des naherückenden Weltendes (V. 11) die Wendung zu erwarten war, daß es jetzt um so größerer Wachsamkeit bedürfe, da nun unendlich größere Versuchungen kommen würden — — indem wir das Alles sich selbst und seiner eignen diffusen Natur überlassen, achten wir sogleich darauf, was der Verfasser wirklich nun wagt.

Nachdem er sich nun um den Gegenstand herumgewunden, um den Genuß des Opferfleisches zu verbieten, obwohl es ihm bisher an Muth dazu fehlte, das Verbot geradezu auszusprechen — nachdem er das Zugeständniß der Rechtmäßigkeit des Genusses halb hingeworfen, aber es auch nicht gewagt hat, es ganz zu widerrufen, geht er jetzt (V. 14) plötzlich von der Voraussetzung aus, daß dieser Genuß Götzendienst sey.

Indem er aber dazu übergeht, diese Voraussetzung zu begründen und auszuführen und namentlich aus der Gemeinschaft, die der Genuß des gesegneten Brots und Kelchs mit Leib und Blut Christi bewirkt (V. 16), nachweisen will, daß in gleicher Weise der Genuß des Götzenopferfleisches eine Gemeinschaft mit den Götzen selbst zur Folge habe, lenkt er seinem früheren Satz zu Gefallen, daß die Götzen Nichts seyen, plötzlich ein, läßt er den Genuß des Opferfleisches die Gemeinschaft mit den Teufeln zur Folge haben, — (mit den Teufeln, denen die Heiden (V. 20) opfern) — ohne es jedoch irgendwie zu bestimmen, in welchem Verhältniß zu diesen Teufeln die von den Heiden verehrten Götzen stehen.

Allerdings möchte er den Genuß ganz und gar verbieten. Nach der Voraussetzung, daß derselbe mit den Teufeln

eine Wesensgemeinschaft bewirkt, müßte er ihn ganz und gar verbieten. Aber doch kann er es nicht. Die Freiheit, der er im Grunde entgegen ist, war zu seiner Zeit schon zu mächtig geworden, als daß er sie vollständig hätte vernichten können, — die Verhältnisse des täglichen Markts und die unvermeidliche Intimität mit verwandten oder befreundeten Heiden machten es endlich dem Christen unmöglich, jenem Genuß überhaupt nur aus dem Wege zu gehen.

So kommt der Verfasser nach jener Argumentation, die ein ganz anderes Ergebniß zur Folge hätte haben müssen, plötzlich wieder (V. 23. 24) in jene alte Wendung zurück, daß die Freiheit allerdings feststehe, aber der Rücksicht auf Andere zu opfern sey. So wendet er endlich wieder nur jenes letzte Mittel an, welches ihm auch oben schon die besten Dienste leistete: er schlägt die Frage nieder, räth denen, die auf dem Fleischmarkt einkaufen, nicht danach zu forschen, ob das Feilgebotene Opferfleisch sey, und gibt für den Fall einer Einladung zu einem heidnischen Gastmahl den Rath, immerhin von dem Vorgetragenen zu essen, ohne danach zu forschen, ob das Fleisch vom Opfer komme. Nur für den Fall, daß Jemand — (natürlich, ein Heide, meint er) — ausdrücklich darauf aufmerksam macht: „das ist Götzenopfer!“ gebietet er (V. 28. 29), nicht zu essen, aber mit einer gränzenlosen Verwirrung der Wendungen, wenn er dazu übergeht, den Grund zu dieser Enthaltsamkeit anzugeben. Fängt er an: „um deswillen, der aufmerksam machte“, so sollte man meinen, er wolle es nicht haben, daß man demselben einen Gefallen thue und Fleisch esse, welches er ausdrücklich als Opferfleisch bezeichnet hatte — aber er fährt vielmehr fort: „und um des Gewissens willen“ — man sollte also meinen, um jenes, d. h. des eignen Gewissens willen, dessen Schonung er ausdrücklich bezweckte, als er es den

Augenblick vorher verbot (V. 25. 27), auf dem Markt oder auf dem Gastmahl danach zu fragen, ob das vorhandene Fleisch Götzenopferfleisch sey — aber nein! er erklärt ausdrücklich (V. 29), daß nicht das eigne, sondern das Gewissen des Andern, nämlich dessen, der den Wink fallen ließ, gemeint sey — er könne es nämlich nicht zugeben, daß die eigne Freiheit von einem fremden Gewissen gerichtet würde; — stände diese Wendung allein, so sollte man erwarten, sie werde zur ausdrücklichen Anweisung führen, die eigne Freiheit nicht um eines fremden Gewissens willen, nämlich um des Schwachen willen, zu verläugnen — so aber bezieht sie sich wirklich auf jenen, der den Wink fallen läßt — also weil es sich der Erste Beste einfallen läßt, auf den Thatbestand hinzuweisen, soll die Freiheit ein Ende haben? Nur im Verborgnen, nur im Versteck der gewaltsam bewirkten Bewußtlosigkeit soll sie bestehen können — sobald ein Licht in den Schlupfwinkel fällt, sey es durch wen es sey, soll sie sich zurückziehen? Um Jenes willen, der den Wink fallen läßt, soll sie plötzlich ein Ende haben? Von welchem kleinlichen Zufall hängt sie dann ab! Welche Strafe ist der Verlust der christlichen Freiheit für den Heiden, der den vorlauten Wink fallen ließ!

Und wie kleinlich wird alle seine bisherige Fürsorge für das eigne Gewissen, wenn er den Augenblick darauf (V. 30) den Genuß in jedem Falle als erlaubt bezeichnet, sobald nur über das, was genossen wird, der Dank ausgesprochen ist! — d. h. wie wenig konnten seine Restrictionen Erfolg haben, wenn die Freiheit bereits so fest gegründet war, daß er ihre Grundsätze — (so auch V. 26 den Grundsatz, daß die Erde mit Allem, was sie anfüllt, des Herrn ist) — mitten in seine ängstlichen Clauseln setzen mußte!

Der einzige Erfolg, den der Verfasser wider Willen davon

trug, war die totale Verwirrung seiner Darstellung — eine Verwirrung, in die wir zum Schluß auch noch die Zusammenstellung der Sprüche (V. 31. 32), des einen, wonach Alles, auch Essen und Trinken zur Ehre Gottes geschehen soll, und des andern, wonach man jeden Anstoß für Juden, Griechen oder die Gemeinde Gottes vermeiden soll, aufgehen lassen.

Hat er es aber, wie auch sonst gewöhnlich, nicht für nothwendig gehalten, dieß Gebot, allen Anstoß zu vermeiden, mit dem vorhergehenden Zugeständniß der vollen Freiheit in Zusammenhang zu bringen, fand er es nicht nöthig, uns zu sagen, von welchem Anstoß er spricht, wie Juden, Heiden und Christen diesen von ihm gemeinten Anstoß verschieden empfinden, wie er demnach ihnen allen gegenüber in besonderer Weise und aus besonderm Grunde zu vermeiden ist, so verlangen wir von ihm auch nicht, wenn er die Korinther (C. 11, 1) auffordert, ihn in seiner Condescendenz nachzuahmen, wie er Christi Nachfolger ist, die nähere Angabe davon, worin Christus diese Condescendenz bewiesen hat. Ehe wir dem Verfasser mit den meisten Auslegern die Kühnheit zuschreiben, daß er sich darauf verlassen habe, seine Leser würden schon aus jener unklaren und verworrenen Stelle des Römerbriefs (C. 15, 3) das Nähere über diesen Punkt ersehen können, müßte es vielmehr für uns erst bewiesen seyn, daß jener Anhang, als unser Verfasser schrieb, schon zum Römerbrief gefügt war — daß der Römerbrief überhaupt schon existirte.

Eine unserer Entdeckungen, diejenige nämlich, die das Verhältniß unsers Verfassers zu den Evangelienschriften betrifft, können wir dagegen hier um ein neues Detail bereichern. Nichts kann natürlicher herbeigeführt seyn als die Anweisung in Betreff des heidnischen Gastmahls (V. 27): „Alles was euch vorgesetzt wird, esset" — die Anweisung Jesu dagegen in der

Instruction der Siebenzig (Luk. 10, 8): „esset, was euch vorgesetzt wird", unterbricht den Zusammenhang, ist unnütze Ueberfüllung, da der Unterhaltspunkt vorher (V. 7) schon vollständig erledigt war, soll sie endlich, was höchst wahrscheinlich ist, sich auch auf die Opferfleischfrage beziehen, so ist diese Beziehung nicht hervorgehoben, an sich wäre sie sogar höchst geziert und im vorliegenden Zusammenhange eine pretentiöse Ueberfüllung.

Kurz: nur im ersten Korintherbrief ist diese Stelle ein natürlicher und ursprünglicher Bestandtheil des Ganzen: — Urlukas dagegen, der mit dem Verfasser dieses Briefs Eine und dieselbe Evangelienschrift vor Augen hatte, hat dem Brief jene Wendung für seine Instruction der Siebenzig entlehnt.

Vom Mahl des Herrn.

C. 11, 2–34.

Sind die Hauptfragen, die zunächst zu stellen waren, so sicher gelöst, daß über die Abfassung unsers Briefes nach der evangelischen Quellenschrift, die dem Evangelium des Urlukas zu Grunde liegt und die selbst bereits eine spätere Bearbeitung des Urevangeliums ist, kein Zweifel mehr stattfinden kann, so wäre es vollkommen zwecklos, wenn wir uns noch ausführlich darauf einlassen wollten, an der Abhandlung über die Kopftracht der Weiber (V. 2—16) dieselbe Inconhärenz und dasselbe mühselig geschraubte Wesen nachzuweisen, welches nun schon vollkommen als der durchgehende Charakter der Darstellung unsers Verfassers feststeht.

Wir bemerken nur, daß der Verfasser, der jetzt Alles, was er über den Cultus zu sagen weiß, zusammenbringt, mit der Tracht beider Geschlechter anfängt, nicht nur von der Kopftracht des Weibes, sondern auch von der Nothwendigkeit handelt, daß der Mann bloßen Hauptes auftreten müsse, während das Weib mit dem Kopftuch sein Haupt zu bedecken habe.

Wir lassen ihm seinen dogmatischen Beweis, in welchem der Umstand, daß Christus das Haupt des Mannes ist, eine große Rolle spielt, ohne daß seine beweisende Kraft detaillirt wäre.

Er mag es auch verantworten, daß er den Widerspruch seiner jetzigen Voraussetzung, wonach das Weib zum Gebet oder zur Weissagung öffentlich in der Gemeinde auftritt (V. 5), mit seinem spätern Verbot, wonach (C. 14, 34) das Weib überhaupt nicht öffentlich in der Gemeinde auftreten soll, nicht merkt. Wir können allenfalls nur angeben, wie er zur Nichtbeachtung dieses Widerspruchs gekommen ist. Er hat so eben (C. 11, 4) davon gesprochen, daß der Mann, der öffentlich in der Gemeinde auftritt, unbedeckt seyn müsse, — einmal im Zuge gebraucht er unmittelbar darauf, wenn er vom Weib in der Gemeinde sprechen will, dieselben Kategorien, die er so eben vom Manne gebraucht hatte.

Er mag auch im Besitz des Geheimnisses bleiben, welches für den späteren Leser in der Bezeichnung der weiblichen Kopfbedeckung als einer „Macht" (V. 10) liegt, so wie im Besitz des Geheimnisses, warum der Engel wegen die Bedeckung des weiblichen Hauptes nothwendig ist.

Ja, nachdem er das Haupt beider Geschlechter in Ordnung gebracht, mag er immerhin (V. 16) den ganzen Dispüt mit der barschen Bemerkung abbrechen: „hat aber einer von euch Lust

zu zanken*): — wir haben diese Weise nicht, die Gemeinden Gottes auch nicht" — nämlich diese Weise, daß die Weiber mit bloßem Haupte auftreten. Uns kann diese Barschheit an sich höchst gleichgültig seyn — wichtige Dienste aber leistet uns diese ganze Wendung, als Beweis für den Satz, daß der Verfasser eine bereits vollkommen etablirte kirchliche Sitte kennt und (V. 2) von einer längst geformten Ueberlieferung in Betreff des Cultus überhaupt sprechen durfte.

Der Verfasser hat uns längst zur Genügsamkeit gewöhnt. Wenn er jetzt zur richtigen Feier des Herrnmahls übergeht und den störenden Einfluß der Secten und Spaltungen beseitigen will (V. 17. 18), so verlangen wir von ihm nicht mehr, daß er uns wirklich zeigen solle, wie sich dieser Einfluß äußerte, ob er einen theoretischen Zwiespalt oder praktische Spaltungen zum Grunde hatte — weiß er doch nachher, wenn er zur Sache selbst kommt, Nichts mehr von Partheispaltungen und tadelt er nur die Absonderung der Reichen von den Armen.

Das Mahl, von dem er spricht, ist die als Liebesmahl bekannte Feier des letzten Mahles Jesu — wenn er nun V. 20 thut, als ob er nur den störenden Einfluß der Secten und Ketzereien auf diese Feier beschreiben wolle, tadelt er es V. 21. 22, daß Jeder das Seine voraus nimmt, so daß der eine hungert, der andere trunken ist — er meint, den Armen bleibt Nichts übrig, sagt es aber nicht deutlich — er verläßt sich darauf, daß

---

*) Die Eingangswendung ist noch dazu falsch gebildet, indem er sagen wollte: „wenn noch Jemand etwa Streit suchen sollte", und dafür das ungehörige Zeitwort δοκεῖ setzte.

Jedermann wissen wird, was er ungefähr meint. Die zu Grunde liegende Einrichtung ist nämlich den Lesern seiner Zeit bekannt genug — die Einrichtung, von der er spricht, ist längst etablirt.

Er beschreibt nun, welcher Vorgang im Leben Jesu der Einrichtung, von der er handelt, zu Grunde liegt — er sagt (V. 23), er hat's vom Herrn her empfangen, das Wahre an der Sache aber ist nur das, daß er es aus jener evangelischen Quellenschrift abschreibt, deren Bericht in einer mißlungenen Weise Urlukas mit den Angaben seiner andern Quellen zusammengeworfen hat *).

Wenn er nun nach dieser Beschreibung die Anwendung bringt und die Selbstprüfung zur Pflicht macht, damit nicht der unwürdige Genuß das Gericht und den Tod zur Folge habe (V. 27—30), so hat er selbst seine Secten und Partheiungen vergessen und es ist nur eine nothdürftige Aushilfe, um doch wenigstens auf einen Theil der vorhergehenden Vorwürfe zurückzukommen, wenn er zum Schluß gebietet, Niemand solle vorzeitig zum Mahle greifen, sondern man solle auf die Andern, noch nicht Anwesenden warten (V. 33). Er hat also auch sogar den Gegensatz von Arm und Reich vergessen.

---

*) Daher die störenden Wiederholungen in der Darstellung des Lukas.

Vom Zungenreden.

C. 12 — C. 14.

Wie gesagt, es hat für uns kein Interesse mehr, das unbehilfliche Ungeschick unsers Verfassers nach unserer obigen Charakteristik noch in neuen Fällen nachzuweisen — kein Interesse also, nun nachzuweisen, wie er in der allgemeinen Einleitung des Abschnitts über die geistlichen Gaben, in der er die Einheit des Princips und die gleiche Abhängigkeit aller einzelnen Fähigkeiten und Gaben von dem Einen Geber auseinandersetzt, mit vergeblicher Mühe einen beabsichtigten Eingang zu Stande zu bringen sucht. Indem er V. 2 seine Leser daran erinnert, wie sie damals, als sie zu ihren Götzen gingen, von einer unwiderstehlichen Gewalt gezogen wurden, will er zu dem Schluß gelangen, daß sie nun um so mehr, da sie es nicht mehr mit stummen Götzen zu thun haben, unter der Leitung eines Geistes stehen, der der Urquell aller ihrer Gaben ist und die Obermacht der Verfügung über dieselben behält — statt dessen kommt er V. 3 zu der negativen Bestimmung, daß Niemand, der im Geist Gottes spricht, Jesum verflucht, kommt er erst zum Schluß dieses Verses zur positiven Bestimmung, daß Niemand außer im heiligen Geist Jesum Herrn heißen kann, und gelangt er dann erst V. 4 zu dem Satze von der Einheit des Geistes und der Verschiedenheit der Gaben.

Der Gedanke, den er nun bis V. 30 ausführt: — (die Glieder *können* nicht mehr als Glieder seyn und haben sich dem Einen Geist und dem Ganzen unterzuordnen) — ist zu klar, als daß wir an diesem Orte weitläufiger darüber zu verhandeln hätten. Wir bemerken nur, daß bei dem Glauben, von dem er V. 9 spricht, nicht an den Glauben des Römerbriefs zu denken

ist, — daß die Stichworte V. 13: „Alle, sey es Griechen, sey es Juden, sey's Knechte, sey's Freie" einem Gedankenzusammenhange entlehnt sind, mit dem der vorliegende Nichts zu thun hat, — daß der Satz (V. 28): Gott hat in der Gemeinde „zuerst Apostel eingesetzt", den historischen Abschluß des Apostelkreises voraussetzt, — daß endlich die Fortsetzung dieses Satzes: „darauf Propheten", an die montanistische Ueberordnung der Propheten über die Apostel anklingt.

Der Uebergang ferner zu dem Excurs über die Liebe, die er C. 13 über alle Geistesgaben und über Alles, was mit ihr nur in Beziehung gesetzt werden kann, stellen will (C. 12, 32): „strebet aber nach den besten Gaben und ich werde euch noch einen Weg im Uebermaaß zeigen" — er wollte sagen: „einen unverhältnißmäßig bessern" — kann nur verunglückt genannt werden.

Ueber den ganzen Excurs von der Liebe nur Folgendes: — beim Glauben V. 2 ist wiederum an Nichts weniger als an den Glauben des Römerbriefs zu denken — die Hingebung des Leibes in den Feuertod konnte der Verfasser nur in dem Falle erwähnen, wenn diese Art des Märtyrertodes seinen Lesern schon bekannt war — V. 8 macht er den Ansatz dazu, die Liebe als die Alles, alle andern Gaben und Kräfte überdauernde Macht darzustellen, ohne aber diese Wendung wirklich durchzuführen, wendet er sich plötzlich zur Gegenwart zurück, sagt er, daß jetzt Glaube, Hoffnung, Liebe bleiben, diese aber die größeste unter den Dreien ist — weshalb sie es ist, sagt er so wenig, wie er oben andeutete, weshalb sie Alles andere überdaure — er ist zufrieden damit, daß er eine unvollendet gebliebene Wendung wenigstens in einer neuen, ähnlichen wiederfinden kann.

Der Verfasser kommt jetzt (C. 14, 1) auf die Geistesgaben zurück — namentlich will er vom Zungenreden handeln.

Wie können wir aber wirkliche Aufklärung über dasselbe

von einem Schriftsteller erwarten, der, nachdem er die Liebe so eben über Alles gestellt hat, mit der Aufforderung (C. 14, 1), nach der Liebe zu trachten, unmittelbar die andere verbindet, nach den Geistesgaben zu streben und zwar so verwirrt, daß er in demselben Athemzuge, mit dem bloßen Comperativ und mit der Partikel des Gegensatzes: „mehr aber noch" das Streben nach der Weissagung gebietet.

Als ob die Weissagung nicht auch zu den Geistesgaben gehört!

Wir können wohl angeben, wie der Verfasser zu dieser Verwirrung kam: Als er die Aufforderung hinschrieb: „trachtet nach den Geistesgaben*)", so hatte er schon die besondere Gabe des Zungenredens im Sinne, wußte er es, daß er von ihr sogleich handeln und sie der Weissagung unterordnen werde — ein Schriftsteller aber, dessen Absichten und Ausdrucksweise sich so verwirrt durchkreuzen, kann uns kein wirkliches Bild vom Zungenreden schaffen.

Deutlicher freilich könnte Niemand das Zungenreden als ein stilles, für jeden Andern unhörbares Gespräch mit Gott schildern, als der Verfasser thut, wenn er V. 2 mit den unzweideutigsten Ausdrücken sagt, daß der Zungenredner nicht den Menschen, sondern Gott allein spricht, und wenn er diesen Satz mit dem Umstand begründet, daß Niemand ihn hört — (hört, nicht versteht, denn hören, wenn es nicht den Gegensatz jenes Hörens zur Voraussetzung hat, welches nur die physische Affection des Ohrs durch den Laut des Gesprochenen ist, bedeutet nimmermehr verstehen). Wenn der Verfasser sodann, nachdem er an diesen Satz V. 3 den Gegensatz geknüpft hat, daß der Prophet, wäh-

*) denn das können die πνευματικά, diese — an sich schon haltlos ausgedrückte Allgemeinheit nur seyn.

rend der Zungenredner im Geist, in dem er spricht, überschwengliche Mysterien spricht, Trost und Zuspruch den Andern spricht, also zum praktischen Nutzen der Andern beiträgt, — diesen Gegensatz V. 4 auf die einfache Formel bringt, daß der Zungenredner nur sich, der Prophet dagegen die Gemeinde erbaut, so bleibt auch damit der vorausgesetzte Gegensatz bestehen, daß jener im Stillen mit Gott, dieser dagegen laut zur Gemeinde spricht. Aus diesem Gegensatz tritt der Verfasser auch dann noch nicht heraus, wenn er V. 5 nur für den Fall den Zungenredner neben dem Propheten gelten lassen will, wenn derselbe sein Gespräch mit Gott zur Erbauung der Gemeinde auslegt.

Den Augenblick darauf aber fällt der Verfasser aus dieser Voraussetzung heraus, obwohl er so thut, als ob er sich immer noch in derselben bewege. Seine Bilder (V. 7—10), daß die musikalischen Instrumente für den Hörer nur erkennbar sind, wenn sie in ihrem Spiel wirklich ihren unterschiedenen Ton bewahren, daß die Trompete dann nur zur Schlacht rufen kann, wenn sie den deutlichen, conventionellen, als Schlachtsignal sogleich erkenntlichen Ton von sich gibt, daß jede Sprache der Welt, so viel es ihrer auch gibt, ihren besondern Klang hat*) — alle diese Bilder beruhen auf der Voraussetzung, daß der Vortrag des Zungenredners äußerlich wohl vernehmlich, aber nicht verständlich ist, und führen den Verfasser zur Forderung, daß die Deutung wenigstens hinzukomme.

Aber auch mit dieser Forderung, die auf einer der anfänglichen schlechthin entgegengesetzten Voraussetzung beruht, bleibt der Verfasser sich nicht gleich. Wenn er sie das erstemal auf-

*) Die verschiedenen Sprachen sind hier nur Bild, der Verfasser weiß also noch nichts vom Pfingstwunder der Apostelgeschichte, in welchem das Sprechen der Apostel in allen Sprachen der Welt das Wunder, die Sache selbst bildet.

stellt (V. 13), verlangt er, daß der Zungenredner **selbst** die Auslegung nachschicke; nachher aber (V. 27. 28) geht er von der Voraussetzung aus, daß der Zungenredner **der Natur der Sache nach** und nach einer **bestehenden** kirchlichen Einrichtung vom Ausleger **verschieden** ist.

Beide Widersprüche, die die Natur des Zungenredens und das Verhältniß der Auslegung zu demselben betreffen, machen jede Bildung einer bestimmten und klaren Vorstellung unmöglich, und wenn wir uns einen Schluß erlauben wollen, so kann es allein der seyn, daß der Verfasser von einer ekstatischen Erscheinung, die, wenn sie jemals wirklich einmal existirte, zu seiner Zeit bereits im Verschwinden begriffen war, selbst keine klare Vorstellung mehr besaß.

Die Auferstehung.

C. 15.

Indem der Verfasser zu dem Beweis von der Nothwendigkeit der Auferstehung übergeht und ein Beweisstück, die Thatsache, daß Jesus **wirklich** auferstanden ist, vorausschicken will, leitet er die Hinweisung und **Erinnerung** an dieses Beweisstück (V. 1) mit den Worten ein: „ich thue euch aber kund das Evangelium, welches ich euch gepredigt habe" — als ob er ihnen das, was er ihnen **bereits gepredigt** hat, was sie sogar angenommen haben und woran sie **festhalten** sollen, erst noch **kund thun** könnte!

Eins — Eins stand allerdings schon fest, als der Verfasser schrieb — sehr fest! nämlich der Bericht von den Erscheinungen

des Auferstandenen, auf die er sich nachher beruft, um an der wirklichen Auferstehung des Herrn die Läugnung der Auferstehung der Gläubigen sich zerschellen zu lassen — — dieser Bericht war ihm bereits gegeben: — in jener Evangelienschrift, die mit ihm der Verfasser vom Urstock des gegenwärtigen Lukasevangeliums benutzt hat. Unsere längst sichergestellte Entdeckung erhält nämlich noch die neue Bestätigung, daß wenn der Verfasser des vorliegenden Briefs die bestimmte Angabe aufstellt, daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschienen sey, nur noch im Lukasevangelium eben diese Erscheinung (C. 24, 34) auf eine sehr verworrene Weise als die erste vorausgesetzt, aber nicht selbst geschildert wird. Diese Verworrenheit beweist, daß Urlukas eine fremde Schrift — dieselbe aber flüchtig benutzt hat. Unser Verfasser hat die Voraussetzung dieser Schrift dagegen in einfacher Positivität wiedergegeben und nur Eins ist ihm nicht gelungen — nämlich die Bezugnahme auf etwas Bekanntes, Feststehendes, auf eine harmonische Weise dem vermeintlichen Verhältniß zu seinen Korinthern einzufügen.

Wenn sodann der Verfasser, ohne von einem Ort derselben Etwas zu sagen, auf die Erscheinung zu sprechen kommt, die zuletzt auch ihm zu Theil ward, so lassen wir ihm die geschmacklose und gezierte Bezeichnung „frühe Fehlgeburt", die er sich zur Bezeichnung seiner eigenen Werthlosigkeit gibt, und weisen wir nur darauf hin, wie die weitere Charakteristik, die er von sich gibt (V. 9): — „ich, der geringste der Apostel" — auf die Apostel, wie auf eine abgeschlossene geschichtliche Erscheinung hinweist, und sein Ruhm (V. 10), daß er trotz dem in der Gnade Gottes mehr als sie alle — mehr als alle Apostel gearbeitet habe, sogar den längst vollendeten Abschluß seiner eignen geschichtlichen Wirksamkeit voraussetzt.

Indem der Verfasser nun zu seiner Argumentation übergeht,

spricht er, um gleichsam das Thema des Folgenden zu setzen, seine Verwunderung darüber aus (V. 12), wie es unter den Korinthern trotz der Predigt vom Auferstandenen Leute geben könne, die die Auferstehung der Todten läugnen — er ist es uns aber schuldig geblieben, diese Läugner näher zu charakterisiren oder auch nur denkbar zu machen. Doch konnte er freilich das Unmögliche nicht leisten, da es in den katholischen Gemeinden seiner Zeit solche Leute nicht gab.

Seine Argumentation V. 13: „wenn die Auferstehung nicht ist, ist auch Christus nicht auferstanden“, setzt aber doch wirkliche Christen unter jenen Läugnern voraus, da sie sich drohend an sie wendet und ihnen geradezu ankündigt, daß wenn sie jenes nicht annehmen, ihnen auch die Auferstehung Christi nicht bleibt?

Als ob es auch nur möglich wäre, daß Bekenner der Auferstehung Jesu die Auferstehung der Todten läugneten!

Der Verfasser hat sich sehr vergriffen und es allen Auslegern, die an seiner Voraussetzung festhielten, unmöglich gemacht, diese Argumentation zu erklären. Seine Voraussetzung ist eben falsch, ist falsch gebildet und das enorme Versehen hat darin seinen Grund, daß er in einem Schreiben an die Korinther, wenn er zu guter Letzt den Glauben an die Auferstehung sicher stellen und den Zweifel niederschlagen wollte, schlechterdings auch unter den Korinthern selbst die Zweifler und Läugner voraussetzen zu müssen glaubte.

Daher kommt ferner die Confusion, daß er für Christen, im Interesse der Christen gegen den heidnischen Zweifel argumentirt und um die Heiden in den Augen der Christen zu schlagen, sich auf die christliche Voraussetzung beruft und daran appellirt, daß unter Voraussetzung der heidnischen Verneinung es auch mit der christlichen Annahme der Auferstehung Christi nichts seyn würde.

Das Ganze ist eine allgemeine Abhandlung aus einer spätern Zeit, wo die Christen von der heidnischen Ansicht über das Ende aller Dinge afficirt wurden und durch den Hinblick auf die Festigkeit ihrer Grundvoraussetzungen von dieser Affection sich befreiten.

In dieser Weise, d. h. richtig gefaßt, ist das Ganze vollkommen klar. Daß übrigens der Verfasser auch in dieser Ausführung sich nicht als Meister bewährt und wenn er längst zum Abschluß des Thema's gekommen ist, wieder von vorn anfängt, als hätte er nicht bereits den Schluß gegeben (so z. B. V. 29), war nach seinen bisherigen Ausführungen von ihm zu erwarten und werden wir nicht von neuem ausführlich nachweisen.

Der spätern Vergleichung mit den andern vermeintlichen paulinischen Briefen werden wir die Reflexion auf seine Voraussetzung überlassen, wonach die Herrschaft Christi ihr Ende erreicht, wenn sie ihren Zweck und ihr Ziel, die Unterwerfung des Todes erreicht hat (V. 24—28) — ferner die Reflexion auf den Modus der in Kurzem zu erwartenden Auferstehung, wonach an die Stelle des verwes'ten Leibes ein wunderbarer neuer tritt und diejenigen, die zur Zeit des Endes leben, verwandelt werden.

Hier bemerken wir nur noch, daß wenn der Verfasser V. 29, um die Sinnlosigkeit der Läugnung der Auferstehung der Todten zu beweisen, (ohne das geringste Zeichen der Mißbilligung) sich auf den Gebrauch beruft, wonach sich Glieder der Gemeinde zugleich für theure Angehörige, die bereits gestorben waren, taufen ließen — daß diese Bezugnahme auf den Gebrauch der stellvertretenden Taufe uns wiederum in die späte Zeit führt, aus welcher dieser Brief nie wieder entfernt werden kann.

Wenn der Verfasser sich ferner (V. 32) auf einen Thierkampf beruft, den er in Ephesus bestanden haben will, so hat

dagegen das Schweigen der Apostelgeschichte Nichts zu bedeuten — wenigstens nach den sichern Resultaten unserer Kritik Nichts zu bedeuten; aber der Verfasser selbst hat Alles dazu gethan, um seinen Ruhm zu zerstören. Er fühlt selbst, wie unmöglich es sey, daß er den reißenden Thieren, denen er vorgeworfen seyn will, entkommen konnte, und er fügt daher den schwebenden Zusatz hinzu, daß er „nach menschlicher Ansicht" mit Thieren gekämpft habe — daß es nur menschlicher Schein war, wenn er in der Gewalt der reißenden Thiere lag. Er spricht außerdem von Ephesus wie von einer fremden Stadt, die seiner — (abgeschlossenen) — Geschichte angehört — er vergißt also, daß er sich in diesem Augenblicke in Ephesus selbst (C. 16, 8. 9) befindet.

Der späte Schriftsteller vielmehr, der schon die mannichfachen Arten des Märtyrertodes kannte, hat den Apostel, der in dieser Gefahr allerdings nicht umkommen durfte, „nach menschlicher Ansicht" mit Thieren kämpfen lassen.

Der Schluß.

C. 16.

Das Meiste von dem, was der Verfasser zum Schluß berührt: die Angelegenheit der Collecte für Jerusalem, seine Absicht, selbst nach Korinth zu kommen, des Timotheus bevorstehende Ankunft wird erst durch die Kritik des zweiten Korintherbriefs in sein wahres Licht gestellt werden können.

Für jetzt bemerken wir nur noch, daß er plötzlich drei Korinther als solche erwähnt, die in diesem Augenblicke bei ihm

gegenwärtig sind, ohne daran zu denken, daß deren Anwesenheit die Dazwischenkunft von Chloens Gesinde für seine Belehrung über die korinthischen Zustände hätte unnöthig machen müssen, ohne sogar ein Wort darüber zu sagen, wie die Drei zu ihm gekommen waren und was sie bei ihm wollen.

Doch er wußte es sehr wohl, was sie sollten. Er hat sie geschaffen, um in ihnen zu guter Letzt wahre Hierarchen darzustellen und den Gemeinden Gehorsam und Unterwerfung unter ihre Vorsteher anzuempfehlen.

Es sind wahre Hierarchen, denn in ihnen ist die Mangelhaftigkeit der Gemeinde zur Vollendung aufgehoben, was der Gemeinde mangelt (V. 17), ist in ihrer Person und Wirksamkeit enthalten, sie sind das Complement der Gemeinde, welches den Mangel derselben ausfüllt.

Mit Recht sagt daher der Verfasser (V. 18): sie haben meinen Geist *) erquickt, und er weiß, was er will, wenn er hinzufügt: „solche erkennet an!" d. h. V. 16: „seyd ihnen unterthan!" — denn sie — sie haben sich zu Diakonen (V. 15) verordnet — (auf jeden Fall nämlich hat der Verfasser die beiden Andern, die mit Stephanas um die Person Pauli sind, schon im Sinn, als er V. 15 bemerkte, daß das Haus desselben sich zur Diakonie verordnet habe) — sie sind die Vorsteher und die Gemeinde hat ihnen zu gehorchen.

Zum Schluß tritt aber der Verfasser selbst noch einmal als eifernder, drohender Hierarch hervor. Er simulirt, daß der Brief bisher einem Andern dictirt ist, endlich aber (V. 21) schreibt der Apostel eigenhändig den Gruß und diese Gelegenheit glaubt er nothwendig zu einem Kernspruch benutzen zu

---

*) unpassend genug fügt er hinzu: und euern.

müssen. Wenn der Apostel selbst zu guter Letzt noch seine Hand in Bewegung setzt, so muß ein gewaltiger, zerschmetternder Spruch hervorgehen — und es folgt (V. 22) der Fluch über den, der den Herrn nicht liebt!

Inhaltsverzeichniß.

	Seite
Der Eingang. C. 1, 1–9	3
Die Partheiungen. C. 1, 10 — 4, 21	6
Von der Unzucht. C. 5, 1 — 6, 20	34
Von der Ehe. C. 7	42
Vom Götzenopfer. C. 8 — C. 11, 1	48
Vom Mahl des Herrn. C. 11, 2–34	62
Vom Zungenreden. C. 12 — C. 14	66
Die Auferstehung. C. 15	70
Der Schluß. C. 16	74

Druck von J. Petsch in Berlin.